جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الاسلام

مجموعة من الأكاديميين

اشراف وتحرير:
ا.د. عامر عبد زيد الوائلي





جدلية العلاقة بين التصوف
والعرفان في الاسلام

الكتاب: جدلية العلاقة بين التصوف
والعرفان في الاسلام

تأليف: مجموعة من الاكاديميين

اشراف وتحرير: أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

المراجعه اللغوية: محمود طالب

الطبعة الاولى: ٢٠١٤

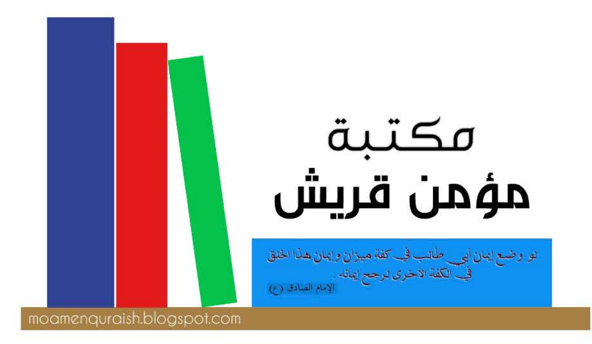
تصميم الغلاف: أمينة صلاح الدين



طباعة . نشر . توزيع

دمشق/ جوال: ٠٩٤٤٦٢٨٥٧٠- ٠٠٩٦٣

Email: akramaleshi@gmail.com



مجموعة من الاكاديميين

جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الاسلام

الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

Academic League For Philosophy

اشراف، وتحرير

ا.د. عامر عبد زيد الوائلي

الاهداء

إلى روح الاستاذ الدكتور كامل مصطفى الشيبي

عرفانا

شكر وتقدير

إلى كل من كان

حريصا على انجاز هذا العمل

من أعضاء قسم الفلسفة في جامعة الكوفة و جامعة المستنصرية و جامعة بابل،

فأسنده بمقال أو تنسيق أو رفد بالمراجع

جزيل الشكر لكم

كلمة المحرر التقديم

أ.د.عامر عبد زيد

أولا: تكوين الخطاب الصوفي:

من الناحية اللغوية فإن كلمة(تصوّف) مصدر خماسي من(صَوِفَ)، ومعناها لبس الصوف الذي كان ظاهرة غالبة على أولئك الذين اتخذوا الزهد سبيلاً، ونهجا للرقي الروحي. فإن الاستعداد اللغوي يعكس الخبرات التي تكونت لدى الأمة وتركت أثرها في اللغة فقيل: لم يكن الميل والجنوح إلى الحياة الروحية إلا وليد نزعة عامة تقتضيها الفطرة والطبيعة الانسانية. ومن هنا جاء ذكر التعاليم الروحية والأخلاقية عند قدماء الحكماء، بلاد الرافدين ومصر القديمة وبلاد فارس والهند، واليونان ووجدت بذور الزهد الأولى في كل دين سماوي وغير سماوي، وقد حثّ القرآن الكريم المؤمنين على الزهد في مطالب الدنيا والاستخفاف بمتعها فلقد أسهمت تعاليم الحكماء إسهاماً فاعلاً وبشكل كبير في ايجاد أجواء روحانية في اليونان والفلسفة المسيحية والفلسفة الاسلامية إذ ظهرت حركة زهدية منظمة نادى بها جمع من خواص المسلمين الذين استرعت أنظارهم المعاني الدقيقة في القرآن الكريم ذات الطابع الخلقي العميق، وقد كان للعوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية أثرُ هامُ في تطور النزعات الزهدية، والنزوع الروحي عند المجتمع، وكان الحسن البصري(ت ١١٠ هـ) أوضح مثال للزهد في البصرة فهو رأس مدرسة الزهد فيها، وغلب على زهده طابع الخوف والحزن والمبالغة بالشعور بالخطيئة، لقد كوّنت هذه الحركة الزهدية إرهاصات ممهدة لإنطلاق حركة التصوف فيما بعد.

فالتصوف يمكن أن يعرف بأنه "حب المطلق"، فبذلك الحب يتميز التصوف

الحقيقي عن طقوس الزهد الأخرى؛ وحب الإله يجعل المريد يتحمل كل الآلام والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبه ويطهره، بل ويجعله يتلذذ بها؛ وذلك الحب يمكّن قلب المحب من الاتصال بالحضرة الإلهية "كالصقر يحمل صيده بعيداً" ويجعله يغيب عن حاضره.[1] وقد قيل فيهم (الصوفية أهل صفاء نقاء ..أهل إشارات. أولوا الألباب.. تخلقوا بأخلاق الله...الأخلاق هى التصوف...علم أصول الدين ((هو الاخلاق)) والتصوف ليس دينا جديدا ...وليس الإسلام ناقصا حتى يكمله التصوف ((الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...)) فالتصوف هو أهم جزء فى الدين وهو متروك عند الناس.. وتركوه حتى أهملوه .. حتى أصبح وكأنه غير موجود... ولكن التصوف شيء عزيز غالى جدا بطعم ورائحة الدين ...وهذا ليس إغراء للتصوف)[2] والوظيفة التي يمكن أن يقوم بها الخطاب الصوفي في وسط التحولات المعاصرة تبين أهميته إذ تبين (ضرورة الانطلاق من الأمن الروحي لتحقيق الأمن الحضاري، ويتأكد ذلك إذا علمنا أن هوية الإنسان هي أخلاقية في كنهها وطبيعتها، إذ لا إنسان بدون أخلاق، كما أن العمل بالأخلاق ركن ثابت ومتجذر في الديانات السماوية، إذ لاأخلاق بغير دين ولا دين بغير أخلاق. ومن هنا تظهر حتمية تجاوز المقاربة الثقافية الغربية للأخلاق، والتي تحصر الأخلاق في قوانين وضعية تفرض بتوجيهات فوقية وتعتمد على الحملات الإعلامية والندوات والمحاضرات، وتروم جلب المنفعة للأفراد والجماعات عن طريق فوائد ظاهرة ونتائج مغرية، لكنها تنحصر في السلوك الظاهري فقط ولا تباشر القلوب والأفئدة. لذلك لا يؤمن أن تنعطف بالفساد، وما تفتأ تتعرض لأبشع أنواع الخروقات والإفساد).[3] الحل من الغربة المادية هو التصوف إذ هناك مايميز هذا الطريق بالقول (فالصوفي أساساً

---

(١) آنا ماري شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد اسماعيل السيد، منشورات الجمل، ط١، بغداد، ٢٠٠٦، ص٨.

(٢) التصوف خلق وأصل من اصول الدين،
http://0alsoufia.arabblogs.com/asd/archive/2009/4/845736.html

(٣) منير القادري بودشيش، من الأمن الروحي إلى الأمن الحضاري،
http://0alsoufia.arabblogs.com/asd/archive/2009/1/789032.html

مؤمن، والإيمان حماية للمرء من كل أمراض النفس. إيمان تدريجي لا يهبط فجأة، ولا يأتي وراثة أو تلقيناً رغم أهمية ذلك أحياناً بل يلمع كومضة في القلب وينمو بإطراد، عبر حوار دائم عبر العقل والقلب، وتفاهم وانسجام بينهما مع تباين في وجهات النظر بحكم موقع كل منهما، ليصلا معاً إلى نتيجة مرضية، تتجلى في سكينة وسلام وطمأنينة، مهما كانت معطيات الوسط المحيط)[1] وأيضا هناك وظيفة المعرفة كما يرى ابن عربي(العارف أو الكامل من الصفية عنده هو الذي يستطيع إدراك حقيقة الوجودية بوصفه انسانا حادثا من جهة ، ومن جهة أخرى بوصفه أزليا أبديا)[2] لكن هذه الوظيفة تبين التحولات العميقة التي تعرض لها هذا الخطاب إذ يمكن أن نتبين تحولات المعنى الذي تعرض لها المعنى في الحياة الاسلامية وهذا يظهر من خلال التحليل التكويني اذ أن البحث التكويني في ظاهرة التصوف يبين أن المتصوفين في أول أمرهم أفراداً، ينصرف كل واحد منهم إلى نهجه الخاص من زهد وسلوك، حتى ظهرت الجماعات الصوفية، وظهر إطلاق لفظ (الصوفية) على هذه الجماعات، وقد نالت هذه الجماعات استقلالاً فكرياً عن الجماعات والطبقات الثقافية الأخرى، كالمتكلمين والفقهاء والفلاسفة، وتمايزت عنهم بمائز هو قيامها على أساس من التدرب والسلوك العملي إلى جانب الفكر النظري.

في مطلع القرن الثالث الهجري، تميزت المذاهب والفرق الصوفية وبرزت مدرستان صوفيتان إحداهما تعرف بمدرسة بغداد الواعية أو مدرسة الصحو، ومن أعلامها معروف الكرخي(ت٢٠٠ هـ)، المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) والجنيد البغدادي(ت ٢٩٧ هـ)، والأخرى تعرف بمدرسة نيسابور الشطحية أو مدرسة السكر وإنما سميت كذلك لأن رجالها وأبرزهم أبو يزيد البسطامي (ت٢٦١ هـ) والحلاج(ت ٣٠٩ هـ)

---

(١) ثناء درويش، راي في التصوف
http://0alsoufia.arabblogs.com/asd/archive/2009/1/769086.html

(٢) محمد العدلوني الادريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة، ط١، الدار لبيضاء، ٢٠٠٦، ص٢١.

تصدر عنهم عبارات ظاهرها بعيد عن تعاليم الشريعة ويتنافى معها، الأمر الذي جعل أنصار الصوفية يعتذرون عنها بأن تلك العبارات إنما تصدر عنهم وهم في حالة غيبوبة عن الحس وأنهم لا يتحرجون من التصريح بمكنوناتهم من دون الإكتراث للرأي العام، ومن هنا يعرف سبب تسمية مدرسة بغداد بمدرسة الوعي فهي تقابل مدرسة السكر، ويطلق أيضاً على التصوف الذي يكون مسايراً لتعاليم الكتاب والسنة ومتأدباً بأدب الشريعة اصطلاح (التصوف السني) ويقابله التصوف الفلسفي الذي ابتعد عن التعاليم الروحية للشريعة وأخذ من مذاهب مختلفة وتطرف في المزج والجمع والتلفيق بينها.

كان القرنان الثالث والرابع للهجرة يمثلان عصراً ذهبياً للتصوف الاسلامي، أما القرن الخامس الهجري فقد تميز بظهور محاولة لإعادة التصوف إلى حظيرته الاسلامية بعد أن عده كثيرون خروجاً عن تعاليم الإسلام، ويعدُّ القرنان السادس والسابع للهجرة مرحلة تاريخية ذات أهمية بالغة في تطور الفكر الصوفي الإسلامي، وذلك لجهتين: الأولى ظهور تصوف فلسفي ذي طابع خاص عند يحيى شهاب الدين السهروردي(المقتول ٥٨٦ هـ) متمثلاً في حكمته الإشراقية، نسبة إلى الإشراق وهذا ما يعرف أيضاً بالكشف والذوق، وربما تسمى حكمة السهروردي بالحكمة المشرقية، وإذا كان الصوفية يستبعدون منهج البحث العقلي كوسيلة للمعرفة اليقينية ويعتمدون منهج الذوق أو الكشف الحاصل بعد تصفية النفس وتهذيبها وممارسة الرياضة الروحية والمجاهدة، فإن المعرفة الاشراقية ـ عند السهروردي ـ هي جماع الحكمة بنوعيها: البحثية والذوقية وأن الكامل هو من جمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفي فهو العارف على الحقيقة. أما الجهة الثانية فهي بلوغ التصوف إلى ذروة تطوره مع محيي الدين بن عربي الأندلسي(ت ٦٣٨ هـ)، حيث جمع في نظام شامل بين نزعة أوائل المتصوفة إلى الانقطاع عن العالم من جهة وبين مذهب وحدة الوجود من جهة ثانية[1]، ومنذ القرن

---

(١) ينظر: فخري، د. ماجد. تاريخ الفلسفة الاسلامية. ترجمة د. كمال اليازجي. الدار المتحدة للنشر بيروت – لبنان. ٢٠٠٤. ص ٣٤٥.

السابع - بعد ابن عربي- لم يشهد التصوف تطوراً ملحوظاً، وأصبح مجرد تكرير لتعاليم السابقين، وقد تدهور الفكر الصوفي، واتخذ التصوف شكل هيئات اجتماعية عملية منظمة انتشرت على الصعيد الديني الشعبي تعرف بالطرق الصوفية.

وقد حاول متصوفون من شتى الأديان شرح خبراتهم الصوفية في ثلاثة أنماط:

أولها البحث المتواصل عن الله، ورمز إليه بصورة طريق يجب على السائح أن يسلكه صعودا، كما عُبّر عنه بصور بلاغية عديدة كالتدرج والارتقاء و معراج الروح.

وثانيها ما عبر عنه بتربية النفس بالابتلاءات و تنقيتها بأنواع الآلام، وأيضا عبر عنه بصورة فن تنقية الذهب أو غيره من فنون العلوم الطبيعية المشابهة كما يلي:

إن أكبر أحلام البشر منذ القدم بأن يحولوا معدنا غير نفيس ذهبا.

وثالثها اشارات اقتبست من الحب الانساني عُبّر بها عن لوعة المحب وشوقه إلى التوحد. وكثيرا ما تأتي أشعار المتصوفين معبرة عن تأرجح عجيب وتخبط فتخلط أحيانا بين الحب الإلهي والحب الإنساني خلطا يدعو للحيرة.[١]

ثانياً - التصوف والعرفان:

العرفان في اللغات الأجنبية يسمى الغنوص gnose والكلمة يونانية الأصل ginosis ومعناها، المعرفة. وقد استعملت أيضاً بمعنى العلم والحكمة. غير أن ما يميّز العرفان هو أنه من جهة المعرفة الدينية تخصيصاً.

ظهرت الكلمة(عرفان) عند المتصوفة الاسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة(كشف) أو (إلهام). ومع أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، وعلى هذا الأساس قد يفرّق بين الإصطلاحين(الصوفي، العارف) بوصفهما غير مترادفين، والأول أعمُّ من الثاني، حيث

---

(١) ينظر: فخري، د. ماجد. تاريخ الفلسفة الاسلامية. ترجمة د. كمال اليازجي. الدار المتحدة للنشر بيروت – لبنان. ٢٠٠٤، ص٨.

لا يطلق(العارف) إلا على من بلغ درجة عالية في سلم الطريق، ونجد أيضا أن المتصوفة لهم إلمام بالعلوم الدينية والعقائدية والسيمياء (فكانت المذاهب الصوفية الفلسفية التي بنوها صروحا نظرية، استطاعت أن توفق بين آراء وأفكار ونظريات متناقضة، في وحدة متناسقة متناغمة عليها مسحة من وحدة الوجود)(١)

وعن العلاقة بين التصوف والعرفان الشيعي نجد هناك إشاره مهمة في موسوعة التصوف في حديثها عن الاملي الفقيه المتكلم ٧٩٤هـ فهذا الفقيه هو من قرب بين التصوف والتشيع وبالتالي أحدث المقاربة بين العرفان والتصوف ضمن ما تذكره عنه: تحول إلى التصوف واختار رأي أصحاب "وحدة الوجود" ويسميهم أرباب التوحيد، وهاجم الاباحية والحلولية، والاتحادية، والمعطلة، وأخرجهم من التصوف، واختار –ليثبت انتساب التصوف للتشيع – أقوالا من أقطاب الشيعة كابن المطهر الحلي، من كتابه "منهاج الكرامة" و"كشف الحق"، ومن أقطاب السنة كالغزالي، وابن عربي، ليدلل على أن العلوم اللدنية والحقائق الالهية مخصوصة بعلي(عليه السلام) دون غيره من الأولياء من الازل، وقال إن الفرق بين الشيعي والصوفي: أن الأول مؤمن عادي، والثاني مؤمن ممتحن، والناس ثلاث طبقات: الأولى الصوفية والثانية الشيعة، والثالثة العوام)(٢)

وخلاصة القول: إن(العرفان) هو اللفظ الأنسب للتعبير عن (التشيع الروحي) كما رجحه واختاره عرفاء الشيعة أنفسهم الذين كانوا يتحرزون من كلمة(التصوف) لبعض الملابسات التي رافقت الكلمتين تاريخياً. وإن كان قد اشتهر مصطلح (التصوف)بين الباحثين للتعبير عن التجربة الروحية في الاسلام مطلقاً(شيعياً أو سنياً). وهذا لا يعني أبداً أن(العرفان) مختص بالشيعة والاسلام، بل أنه عرف قبل الاسلام بقرون عدة، وكان ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية كما عرفتها الديانات الوثنية. ولكن مع الأخذ بعين الإعتبار الطابع الخاص للعرفان الشيعي وخصوصياته التي تميّز بها عن بقية

---

(١) محمد العدلوني الادريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، ص٨.

(٢) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، ط٥، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٣.

التجارب الروحية وإن اقترب منها في قليل أو كثير من أفكارها[1].

وقد جاء في هذا الكتاب في الفصل الأول من الباب الأول، الحديث عن بداية الخطاب الصوفي في الاسلام ومن ثم تأصيل شمولي للتصوف وأبرز رجاله ثم عن علاقته بالعرفان.

فيما الفصل الثاني يتناول مدرسة الاشراق في حديث معمق عن السهروردي في جانب من جوانب بحثه الاشراقي.

أما الفصل الثالث فقد تمركز فيه الحديث عن عَلم كبير من أعلام التصوف هو عبد القادر الجيلاني

أما الفصل الأول من الباب الثاني فقد تمركز الحديث عن التصوف الفلسفي عند ابن سينا من خلال المعرفة وصولا إلى المعرفة الحدسية.

و تناول الفصل الثاني دراسة العرفان الشيعي النظري عند جوادي املي

أما الفصل الثالث فقد تم التطرق إلى النقد الذي قدمه محمد عابد الجابري للعرفان.

---

(١) ينظر: الهاشمي، كامل. في دائرة المعارف الاسلامية الشيعية. مجلد ٩. ص ٣٨٦ و ٣٩٩.

الباب الأول

الخطاب الصوفي

الفصل الأول: التصوف الاسلامي – فاضل منيف الشمري

الفصل الثاني: النثر الرمزي عند السهروردي د. جواد كاظم عبهول.

الفصل الثالث: مدارج السلوك عند الشيخ عبد القادر الجيلاني

تجليات الانسان في الخطاب الصوفي
ابن عربي انموذجا

أ.د. نعمة محمد ابراهيم

أستاذ الفلسفة الاسلامية جامعة الكوفه /كلية الآداب

القسم الأول

الإنسان، الإنسان الكامل

الإنسان: هو صورة الله أو هو محور هذا الكون، وهو عبارة عن جواهر متآلفة قامت بها أعراض مخصوصة، والجواهر المتآلفة هو أعيان تلك الجواهر مفردة غير مركبة وهي ليست بإنسان[1].

وردت لفظة الإنسان في القرآن الكريم(تسعون)مرة بصيغ مختلفة منها موضع التكريم والعناية الإلهية فيه، خلقه الله(تعالى) في أحسن تقويم وجعله في أكمل صورة. يقول جل شأنه: (لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)[2]. ويقول تعالى: (وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ)[3] وهناك إشارة في القرآن إلى أصله قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ)[4].

---

(١) الإمام فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ٥/٧٧٧.

(٢) سورة التين، آية: ٤.

(٣) سورة غافر، آية: ٦٤.

(٤) سورة المؤمنون، آية: ١٢.

أما كيف تم خلق الإنسان، فهذا مما لا نستطيع الوقوف على حقيقته، صحيح أن القرآن الكريم ما يشير إلى قصة آدم عليه السلام، وكيف علمه الله الأسماء كلها، وأمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس، وكيف أخطأ هو وزوجه فأمرهما الله بالهبوط إلى الأرض(١).

ولكن هذه كلها إشارات إلى أمور غيبية لا نعرف جوهرها، وهي أيضا مما يحتمل تأويلات شتى. ولا يعيب الإنسان المفكر أبدا أن يقر بعجزه الآن (عن إدراك حقيقة ما) فما أكثر ما لا نعرفه بيقين، وإنما الذي يعيبه حقا هو أن يسارع فينكرها لمجرد الإنكار، أو يخوض في الكلام عنها متاولا بما لا يعرف، وإذا كان العلماء يحددون الآن بدء ظهور الإنسان على هذه الأرض بما يقرب من مليون سنة، استنادا إلى أقدم الحفريات، فهذا يدل على أن الإنسان قد جاء خاتمة لسلسلة من المخلوقات أدنى منه سبقته على هذه الأرض، بل أن الإنسان نفسه تطور على هذه الأرض مارا بمراحل متتالية حتى بلغ ما بلغ إليه من كمال، يقول تعالى: (مَا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ❖وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ❖ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ❖وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ❖وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأَرْضِ نَبَاتًا ❖ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا)(٢).

ولكن التطور الذي تُشير إليه مثل هذه الآيات في القرآن الكريم إشارات مجملة إنما يتعلق بالإنسان من حيث هو كائن مادي، لا من حيث هو كائن روحي، فالإنسان بالاعتبار الأول نشأ على هذه الأرض وتطور، وأما بالاعتبار الثاني فقد كان له وجود روحي سابق في عالم آخر. وهو ما تشير إليه قصة خلق آدم في القرآن. وإن كنا لا نعلم كيفيات هذا الوجود.

والإنسان هو الصورة الجامعة. فعندما أراد الله الظهور جمع أسماءه التي هي

---

(١) قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ). سورة البقرة، آية: ٣٠.

(٢) سورة نوح، الآيات: ١٢-١٨.

صفاته فحصرها في دائرة وعين لها وجودا ونفخ فيها فكان الإنسان.

والإنسان: ظاهر وباطن فجسده وما لهذا الجسم من آلات، ومنها أيضا عقله الذي هو جز من كيانه.. ولكن هذا العقل كان ضربا من الإطلال على جزئه الباطن وهو محل الإلوهية فيه.

فالانسان مركب لله على الحقيقة، وعليه استوى وتمكن وبث أوامره وحيا وإلهاما وخواطر اسمائية شتى. لذلك تقدس الإنسان ورفع فوق الملائكة[1].

أما الروح في اللغة: النفس وما به حياتها. والروحاني منسوب إلى الروح: من خلقه الله روحا بغير جسد كالملائكة والجن. وهناك من هو موصوف بعلم الروح وردت الروح في القرآن(٢١) مرة بصيغ مختلفة منها قوله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً)[2].

يقول الشيخ الجنيد البغدادي الروح: هي شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع أحدا عليه من خلقه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود[3] لقوله: لطيفة تقررت للكافة طهارتها ولطافتها، وهي مخلوق قبل الأجساد بألوف من السنين.. وإن لها صفاء التسبيح، وصفاء المواصلات، والتعريف من الحق[4].

يقول الغزالي أبو حامد: ((الروح: هو جوهر قائم بنفسه، وليس بعض))[5]. وعند الشيخ الأكبر ابن عربي الروح: هو الحياة في نفسه، والمحيي لغيره، مجرد في الإضافة الإلهية، وفي الامر موحد، وفي الخلق موصوف بالصفات الإلهية، وفي العلويات جسم لطيف، وفي السفليات ظل كثيف. وفي مكان آخر من الفتوحات يقول أن الروح هو العلم، لأنه تحيا به القلوب، كما تحيى بالأرواح أعيان الأجسام كلها[6].

---

(١) محمد غازي عرابي، النصوص في مصطلحات التصوف، ص٣٢،٣١.

(٢) سورة الاسراء، اية: ٨٥.

(٣) الشيخ ابو بكر الكلاباذي، التعريف لمذهب اهل التصوف، ص٦٧.

(٤) القشيري، تفسير لطائف الإشارات: ٣٩/٤.

(٥) الغزالي، رسالة النفح والتسوية، ورقة ٩٣(أ).

(٦) الشيخ ابن العربي، الفتوحات المكية: ٣٥٦/٢.

أما القول بان الإنسان مادة، فهو قول ينقصه ما يعرفه الإنسان بفطرته فهو كائن يعي ذاته، والمادة لا تعي شيئا وأكثر من ذلك هو الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات الأخرى الحية القادر على استخلاص أشد أنواع المعرفة تجريدا بعمليات ذهنية في غاية من التعقيد أو لا حدود لانطلاقاته في هذا السبيل. والإنسان حين يعمد إلى تأمل ذاته، أو ما يسميه علماء النفس بالاستبطان لا يدرك مادة، وانما يدرك فكرا وهذا ما يتميز به الإنسان عن بقية الكائنات الحية الأخرى.

لِمَ سمي الإنسان انسانا؟ يقول الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي:((قال بعضهم: سمي الإنسان انسانا لأن عوامهم يستأنس بعضهم ببعض، وخواصهم يستأنسون بكلام الله وعبادته، والأولياء يستأنسون بعجائب القدرة والاكابر يستأنسون به دون غيره[1].

ويقول الشيخ ابن عربي: سماه إنسانا لأنه أنس الرتبة الكمالية فوقع بمبا رآه الإنس فسماه إنسانا[2].

إذاً فإنسان نشأ على هذه الأرض، ولكن بعد وجود سابق لا ندري كنههُ في عالم آخر غير هذا العالم المحسوس. ومن الآيات القرآنية التي لها دلالة على ما ذكرنا قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)[3].

يعني هذا أن عالم الأرواح عالم مستقل وله وجود قبل وجود الأبدان، وان الإقرار بوجود الإله من لوازم ذواتها وحقائقها.

مهما يكن من شيء، فان الله تعالى خلق الإنسان، وشاء أن تكون هذه الأرض مستقرا له إلى وقت معلوم، وفي ذلك يقول تعالى: (وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ)[4].

والإنسان في عالم الإمكان مكلف برسالة فقد استخلفه الله على الأرض

---

(١) الشيخ ابو عبد الرحمن السلمي، حقائق التفسير، ص١٥٠١.

(٢) الشيخ ابن عربي، الفتوحات المكية: ٦٤٣/٢.

(٣) سورة الأعراف، آية: ١٧٢.

(٤) سورة البقرة، آية: ٣٦.

ليعمرها ويستخرج خيراتها وهو عليها خليفة من قبل الله تعالى: حكم الحكيم سبحانه بتخليف نائب عنه في التصرف والولاية والحفظ والرعاية، وله وجه في القدم يستمد به من الحق تعالى ووجه في الحدث يمد به الخلق. فجعل على صورته خليفة يخلف عنه في التعريف، وخلع عليه جميع أسمائه وصفاته ومكنه في مسند الخلافة بإلقاء مقاليد الأمور اليه، وإحالة حكم الجمهور عليه، وتنفيذ تصرفاته في خزائن ملكه وملكوته وتسخير الخلائق بحكمه وجبروته. وسماه إنسانا: لإمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق، برابطة الجنسية ورابطة الإنسية، وجعل له بحكم اسمية الظاهر والباطن حقيقة باطنة وصورة ظاهرة ليتمكن بهما من التصرف في الملك والملكوت وحقيقته الباطنة: هي الروح الأعظم. وهو الامير الذي يستحق به الإنسان الخلافة أو العقل الأول وزيره وترجمانه، والنفس الكلية خازنة وقهرمانة، والطبيعة الكلية عاملة وهي رئيس العملة من القوى الطبيعية.

وأما صورته الظاهرة: فصورة العالم، من العرش إلى الفرش وما بينهما من البسائط والمركيات، وهذا هو الإنسان الكبير المشير اليه قول المحققين: العالم إنسان كبير.

وأما قولهم: الإنسان عالم صغير أرادوا به: نوع البشر وهو خليفة في الارض، والإنسان الكبير خليفة الله في السماء والأرض. والإنسان الصغير نسخة منتخبة ونخبة منتسخة من الإنسان الكبير بمثابة الولد من الوالد[1].

على أن هذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان، فقد أراد الله لهذا الإنسان أن تعاني نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر فيما هو مستخلف فيه، وهو صراع تكتمل من خلاله شخصيتهِ وترتقي من الناحيتين الروحية والمادية، يتهيأ بهذا لحياةٍ أخرى غير هذه الحياة، والقانون الذي يحكم هذا كله هو: الجزء على قدر العمل، يقول جل شأنه: (هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا)[2].

---

(١) الحكيم الترمذي، ختم الاولياء، ص٤٨٥.

(٢) سورة فاطر، آية: ٣٩.

قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً)[1]، والحق سبحانه خص مظهر الإنسان بخصائص لم تكن لغيره منها:

أن جعل روحه اللطيفة النورانية في قالب كثيف ليتأتى له منه غاية التصريف.

ومنها: أن جعل ذلك القالب في أحسن تقويم وأبدع فيه من بدائع حكمته وعجائب صنعته ما يليق بقدرة السميع العليم.

ومنها: أنه جعله حاكما على المظاهر كلها مالكا لها بأسرها خليفة عن الله فيها، ثم فتح له من فنون العلوم ومخازن المفهوم ما لم يفتح على غيره مما هو معلوم.

ومنها: أن أعطاه سبحانه سبعا من الصفات تشبه صفات المعاني الأزلية الا انها صنعت بإحاطة القهرية وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، فحصل له بهذا أنموج وشبه بالصمدانية الربانية. ومنها: انه سبحانه جعله نسخة الوجود يحاكي بصورته كل موجود، فان عرف الحق كان الوجود نسخة منه[2].

وكان من مظاهر رحمته الله أن جعل في الإنسان عقلا ليستطيع به إدراك أسرار الكون ومعرفة خالقه، وترتيب أمور معاشه في هذه الدنيا على أفضل وجه. وهذا العقل هو الأمانة التي يذكر القرآن أن الإنسان قد حملها: (وَحَمَلَهَا الإنسان إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً)[3].

وبواسطة العقل أيضا يستطيع الإنسان أن يميز الخير والشر، والتقوى والفجور، كما يفهم مم قوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ❁فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ❁قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ❁وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)[4].

يقول الشيخ أحمد الرفاعي: ((إن مثل القلب كالقصر، والمعرفة فيه كالسلطان، والعقل أمير على الأركان، له تبع وأعوان، واللسان كالترجمان، والسر في خزائن

---

(١) سورة الكهف، آية: ٧.

(٢) الشيخ احمد بن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الاصلية: ٤١/١.

(٣) الاحزاب، آية: ٧٢.

(٤) سورة الشمس، الآيات: ٧، ٨، ٩، ١٠.

الرحمن، ولا بدّ لكل واحد منها من الاستقامة في مواضعه، ودوران كلها على استقامة السر مع الحق. فاذا استقام السر استقامت المعرفة، فيستقيم العقل، واذا استقام العقل استقام القلب، واذا استقام القلب استقامت النفس، واذا استقامت النفس استقامت الأحوال، فالسر منور بنور الجمال والجلال، والعقل منور بنور اليقظة والاعتبار، والقلب منور بنور الخشية والأفكار، أو النفس منورة بنور الرياضة والانزجار، فالسر بحر من بحور العطايا، وأمواج إلهية لا يحصى عددها، ولا ينقطع مددها وان استقامة السر مع الحق: هي الدوام على بساط المشاهدة مع فقد رؤية الاستقامة))[1].

ومن مظاهر رحمة الله بالإنسان أيضا إرسال الرسل بالبيّنات، وإتمام ذلك بالاوصياء، علمه تعالى بان شهوات الإنسان وأهواءه قد تنحرف بعقله إلى مسالك الشر. وكان أن تتابعت الرسالات مسايرة المجتمعات الإنسانية في تطورها الصاعدة آخذة بيد البشرية إلى أسباب ارتقائها الروحي والمادي حتى كانت الرسالة المحمدية فختمت بها الرسالات، وتحققت بها الرحمة الكاملة بقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ)[2].

الإنسان الكامل:

هو القوي النفس، مشرق الروح علوي الطبيعة يقدر على نقل... الناقصين إلى مقام الكمال، وذلك هو النبي الكريمﷺ[3] لما كان المقصود من العالم الإنسان الكامل، كان من العالم ايضا الإنسان الناطق، المشبه للكامل في النشأة الطبيعية، وكانت الحقائق التي جمعها الله في الإنسان متبددة في العالم فناداها الحق من جميع العالم فاجتمعت. فكان من جميعها الإنسان، فهو خزانتها، فوجوه العالم مصروفة إلى هذه الخزانة الانسانية لترى ما ظهر عن نداء الحق بجميع هذه الحقائق[4].

---

(١) الشيخ احمد الرفاعي، حالة اهل الحقيقة مع الله، ص١٢٨.

(٢) سورة الانبياء، اية: ١٧.

(٣) الإمام فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: ٥/٥.

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية: ١٨٧/٣.

الإنسان الكامل هو عين الله المرئية التي كانت قبل القدم في العدم، فهي الاصل والثبات، تبدد ثم تستخفي، وتجئ وتذهب في دورات لا نهائية.. سره في صدره لا يطلع عليه أحد. والإنسان الكامل تجلى في آدم، وتارة في إدريس ونوح وموسى وعيسى ومحمدﷺ وغيرهم من الانبياء وذوي الكمالات. واحد زمانه لا نظير له. يأخذ عنه الناس ولا يأخذ عن احد. عيناه نجمان وجهه نور، ولسانه سيف نطاق بالحقيقة. هو الكامل المكمل، سبحان من أبدعه له وبسببه خلقت الأكوان، وبين يديه سجدت الملائكة. كان روحا في العرش قبل أن يخلق العرش. وكان ظلا في الشمس يوم لم يكن هناك ظل. لا يحتويه شيء وإن احتواه جسم.

العناصر التي تكون منها، طهورا وصفاته إلهية، وهي مزيج عجيب متآلف من الشدة واللين واللحم والحزم والغضب والصفح والشجاعة والرقة والاقدام والإحجام.

إذا استمعت له سحرك واذا نظرت إلى عينيه بهرك، واذا اتبعته هداك. يثبت لك بغير يقين العقل انه صاحب اليقين ومليكه، ويألفه قلبك ويحبه فؤادك، وتدخله حتى على عيالك بغير إذاً. فهو نور، محتواه نور، ومظهره نور وجسمه نور.

عابد متفرد اله في الكهوف والغيران إقامة، وله في كل مكان علاقة تدل على انه ما عرف ربه الا بريه في ظلال التوحيد والتفرد. ظهوره ظهور الله على التأكيد، إذ كيف السبيل إلى إظهار ما لا يظهر إلا بالموجودات والمخلوقات. وما خلق سبحانه إنسانه الكامل الا ليظهر به[1].

إذاً الإنسان الكامل في وجوده وفي معرفته، وكل هذه تتجسد في شخصية الخاتمﷺ.

يقول ابن عربي: ((ولما خلق الله الإنسان الكامل بالصورتين الموجود بالنشأتين الذي جمع الله له بين الاسمين الأول والآخر وأعطاه الحكمين في الظاهر والباطن

---

(١) انظر تفصيلات هذا الموضوع في: الفتوحات المكية، لأبن عربي: ٢/ ٢٤٠ وما بعدها، والتفسير الكبير، لفخر الدين الرازي: ٥/٨ وما بعدها؛ والإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، للشيخ عبد الكريم الجيلي:٣/ ٤٠ وما بعها؛وكتاب كوكب المباني وكواكب المعاني، للشيخ عبد الغني النابلسي؛وكتاب فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم،للشيخ محيي الدين الطعمي: ٨٥.

ليكون بكل شيء عليما خلقه من تراب أنزل موجود خلق ليس وراءها كما انه ليس وراء الله مرمى، فجعل مسكنه في اشرف الأماكن وهو النقطة التي يستقر عليها عمد الخيمة، وجعل العرش المحيط مكان الاستواء الرحماني كما يليق بجلاله اعلاما بالارتباط الالهي الذي بين العرش والأرض وما بينهما من مراتب العالم المتحيز العام للمساحات من الأفلاك والأركان، فجميع العالم في جوف العرش الا الارض فانها مقر السرير، فلما أراد الله أن يخلقنا لعبادته قرب الطريق علينا فخلقنا من تراب في تراب وهو الارض التي جعلها الله ذلولا والعبادة الذلة، فنحن الأذلاء بالأصل لا نشبه من خلق نورا من النور وامر بالعبادة فبعدت عليهم الشقة لبعد الاصل مما دعاهم اليهم من عبادته، فولا أن الله أشهدهم بان خلقهم في مقاماتهم ابتداء لم ينزلوا منها فلم يكن لهم في عبادتهم ارتقاء كما لنا ما أطاقوا الوفاء بالعبادة فان النور له العزة ما له الذلة فمن عناية الله بنا لما كان المطلوب من خلقنا عبادته أن قرب علينا الطريق بان خلقنا من الأرض التي أمرنا أن نعبده فيها، ولما عبد منا من عبد غير الله غار الله أن يعبد في أرضه غيره فقال: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ)[1]. أي حكم فما عبد من عبد غير الله الا لهذا الحكم فلم يعبد الا الله وإن اخطؤوا في النسبة إذ كان الله في كل شيء وجه خاص به ثبت ذلك الشيء فما خرج احد عن عبادة الله[2].

إذاً خلق الحقُّ الإنسان الكامل على صورته، ونصبه دليلا على نفسه، لمن اراد أن يعرفه بطريق المشاهدة لا بطريق الفكر، الذي هو طريق الرؤية في آيات الآفاق، وهو قوله تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ)[3] ثم لم يكتفِ بالتعريف حتى أمال على الإنسان الكامل حتى قال: (وَفِي أَنْفُسِهِمْ) وهنا قال: (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) أو لم يكتفِ بربك إشارة إلى ما خلق عليه الإنسان الكامل الذي نصبه دليلا اقرب على العالم من طريق الكشف والشهود فقال أهل الشهود كفانا (أَلَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ

---

(١) سورة الاسراء، آية: ٢٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية: ٢٤٢/٣.

(٣) سورة فصلت، آية ٣٥.

كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ)[1] فذكر كيف والظل لا يخرج الا على صورة مده منه فخلقه رحمة فمد الظل رحمة واقية، فلا مخلوق أعظم رحمة من الإنسان الكامل، والله جل شأنه قال: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ)[2]وتمثلت تلك الرحمة بسيد الكائنات حبيب الله محمدﷺ. النبي الكريم درجته رفيعة عن النيل، فلا يعرفه الا الله ولا يعرف الله الا الإنسان الكامل فهو مجلاه[3]. وخليفته في أرضه.

الشرع يقبله عقل وإيمان	وللعقل موازين وأوزان
عند الإله علوم ليس يعرفها	إلا لبيب له في الوزن رجحان
فالأمر عقل وإيمان إذا اشتركا	في حكم تنزيهه ما فيه خسران
وثم ينفرد الإيمان في طبق	بما تماثله بالشرع أكوان
والعقل من حكم الفكر يدفعه	بما يؤيده في ذاك برهان
لو أن غير رسول الله جاء به	في الحين كفره زور وبهتان
إذا تأوله من غير وجهته	وقال ما لي على ما قال سلطان
للهِ في ذاك سر ليس يعلمه	إلا فريد وذاك الفرد إنسان
قد كمّلَ الله في الإنشاء صورته	بصورة الحق فالقرآن فرقان
العين واحدة والحكم مختلف	للجانبين فما في النشء نقصان[4]

لقد اختص محمدﷺ بالكمال الأتم لأنه جمع استعداد الأبوين آدم وحواء وقد تقرر انه اعلم الخلق بالله، والعلم بالله لا يحصل الا بالتجلي والشهود، وعينهﷺ أكمل الأعين، لأنه أكمل بالله، وكان القرآن خلقه، وكان محمدﷺ صفة الحق

---

(١) سورة الفرقان، آية: ٤٥.

(٢) سورة الأنعام، آية: ٥٤.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية: ٢٧٥/٣.

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية: ١٧٢/٣.

بجملته، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله، لأنه لا ينطق عن الهوى، فهو لسان الحق، فيكون محمدﷺ ما فُقِد من الدار الدنيا لأنه صورة القرآن العظيم.

وما كل الإساءات التي يتعرض لها الرسول الكريم من قبل المجتمعات الغربية التي تؤمن بزواج المثل، لهي دلالة على فشل الأيدلوجية الصهيونية في هذا العصر وفشل كل النظريات المادية والإلحادية في زماننا في كل زمان.

سلام عليك أيها النبي الأمين المرسل للبشرية رحمة للعامين.

إذاً لا بدّ لكل فيلسوف من أن يعود إلى الوجود، وبالأحرى إلى الذات، وما تكشف عنه الميتافيزيقا سواء عند أفلاطون وأرسطو أو الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد أو عند ديكارت أم عند كانت إنما هو دائما الإنسان والإنسان إنما هو الكلمة النهائية لكل فلسفة[١].

القسم الثاني

الكون والفكر العلمي

أشار القرآن الكريم إلى التكوين: وهو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وهذه الصفة من صفات الباري تعالى، وهو تكوين للعالم، ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده بحسب علمه وإرادته تعالى[٢]، وقال تعالى:﴿ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣].

ويعني هذا أن الله تعالى يحكم بكون هذا الأمر فيكونه ويظهره إلى الوجود[٤]. ويعتقد قسم من المتكلمين أن الكون مرادف للوجود، ومجموع أجزاء الكون هو(العالم)[٥].

---

(١) الدكتور زكريا إبراهيم، مشكلات الفلسفة: ٨٥/٤.

(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة(التكوين).

(٣) سورة مريم ١٩، رقم الآية: ٣٥.

(٤) ابن حزم، الفصل بهامش الملل وانحل للشهرستاني:٥٢/٣.

(٥) التهانوي، الكشاف، مادة(الكون)، ومادة(تكوين).

ولهذا يقال في اللغة الكون:

١. جملة الموجودات المادية

٢. الأجرام التي يتكون منها العالم[1].

والكون عند الفلاسفة هو ممكن الوجود يقابل واجب الوجود بذاته الذي هو الموجود بدون علة، وهو علة كل شيء كونه الخالق والمدبر لسائر الموجودات في هذا الوجود[2].

أما الكون عند الصوفية فيكافئ(العالم) عند المتكلمين وعالم الإمكان عند (الفلاسفة)، ووجود الكون ليس في ذاته، ولا لذاته، ولا بذاته، فهو عدم في جميع حالاته، في الماضي، لأنه مخلوق وفي الحاضر بعدم استقلاله، لأنه معتمد في وجوده على غيره، وفي المستقبل كذلك[3].

يقول(الجيلي): القدرة قوة ذاتية لا تكون إلا لله، وشأنها ابراز المعلومات إلى العالم العيني على المقتضى العلمي فهو مجلى تجلى، أي مظهر أعيان معلوماته الموجودة من العدم، لأنه يعلمها موجودة من عدم في علمه، فالقدرة هي القوة البارزة للموجودات من العدم، وهي صفة نفسية بها ظهرت الربوبية وهي اعني عين القدرة الموجودة فينا، فنسبتها الينا تسمى قدرة حادثة، ونسبتها إلى الله تعالى تسمى قدرة قديمة، والقدرة التي نسبتها الينا عاجزة عن الاختراعات، وهي بعينها في نسبتها إلى الله تعالى تخترع الأشياء وتبرزها من كتم العدم إلى شهود الوجود، وكل هذا سر جليل لا يصلح كشفه إلا للذاتيين من أهل الله تعالى، والقدرة عندنا ايجاد المعدوم، خلافا لما قاله محيي الدين بن عربي الذي قال: إن الله لم يخلق الاشياء من العدم وإنما أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني[4].

---

(١) المعجم العربي الأساسي، ص١٠٦١.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات:٧/٣.

(٣) الشيخ أحمد زروق، مخطوطة، شرح نونية الششتري:٤.

(٤) الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تصحيح وتعليق: فاتن محمد خليل، وفؤاد دكار:١/٨٥-٨٦.

ويقول السيد حيدر أملي: الوجود هو((ما يتحقق به الشيء في الخارج))[1].

ومن الآيات التي توضح القدرة:

١. قال تعالى:﴿ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[2].

٢. قال تعالى:﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3].

٣. قال تعالى:﴿ إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[4].

٤. قال تعالى:﴿ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[5].

٥. قال تعالى:﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[6].

٦. قال تعالى:﴿وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلاَ تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[7].

٧. قال تعالى:﴿ وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[8].

٨. قال تعالى:﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[9].

٩. قال تعالى:﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[10].

من الآيات الواردة أعلاه نلاحظ اطلاق القدرة في ظواهر الطبيعة مع الإنسان،

---

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار:٦٢٨.

(٢) سورة النور، الآية: ٤٥

(٣) سورة الملك، الآية: ١.

(٤) سورة الروم، الآية: ٥٠.

(٥) سورة الحديد، الآية: ٢.

(٦) سورة المائدة، الآية: ١٢٠.

(٧) سورة التوبة، الآية: ٣٩.

(٨) سورة الأنعام، الآية: ١٧.

(٩) سورة البقرة، الآية: ٢٠.

(١٠) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

ولكن إطلاق القدرة لا يعني الخروج على الظواهر الطبيعية وقوانينها، حيث نعلم أن ظواهر الطبيعة وقوانينها هي كلمات الله وهي سنته في خلقه، قال تعالى:﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾[1].

ولو انتقلنا بمعرفتنا الفلسفية الى موضوع الكون الذي هو جوهر هذا البحث لوجدنا لفظة(كن)تطلق على الأمر التكويني الذي يعبر عن الخلق للإلهي، أي عن خلق الله للعلم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده على حسب إرادته وعلمه:﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2].

ويطلق لفظ(كن) أيضا على فعل الارادة الانسانية من جهة ما هي أصل لحصول شيء جديد يحقق غاية متصورة[3].

والكون عند الفلاسفة مرادف للوجود المطلق العام، ويطلق على وجود العالم من حيث هو عالم، لا من حيث أنه حق، أو على العالم من جهة ما هو ذو نظام محكم. والكون يأتي أيضا من حيث المعنى هو المكون أي المؤلف الذي أخرجه الله من العدم الى الوجود.

وعلم الكون Cosmology هو العلم الذي يبحث في القوانين العامة للعالم من جهة أصله وتكوينه، سواء أكان ذلك من الجهة التجريبية أن من الجهة الفلسفية، وعلم الكون العقلي عند(كانت) هو البحث في المسائل المتعلقة بأصل العالم وطبيعته، من جهة ما هو حقيقة وجودية متعينة خارج الذهن، ودراسة هذه المسائل تثير ما يسميه(كانت) بالنقائض.

والكون بالمعنى العام هو الوجود بعد العدم، وهو تغير دفعي لأنه لا وسط بين العدم والوجود، كحدوث النور بعد الظلام دفعة، وقد قيد الحدوث بالدفعي لأنه إذا كان على التدرج كان حركة لا كونا[4].

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٢٧.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٠.

(٣) الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي:٢٤٦/٢.

(٤) التعريفات، للجرجاني، مادة(الكون)، كذلك الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي:٢٤٨/٢.

فالكون إذاً هو مجموع ما تكون بالارادة الإلهية في الزمان والمكان من الموجودات على اختلافها بعد أن لم تكن موجودة ولهذا المعنى ما يماثله في التراث الفلسفي الاوربي، فإن لفظ(كون) يشير إلى مجموع ما يوجد في الزمان والمكان.

وعند الفيلسوف(ليبنتز)، أيضا هو جملة الاشياء الموجودة، وإذا كان ثمة عوالم يمكن أن توجد في أزمنة مختلفة، فإنه يمكن اعتبارها جميعا عالما واحدا، أو إن شئت كونا. وقد يطلق الكون مجازا على العالم المرئي Le monde Visible أو عالم الشهادة كما يطلق عليه الإسلاميون[1].

فالفكر الإسلامي الذي يتمثل بالقرآن يدعونا إلى البحث في كيفية خلق الأشياء الموجودة في هذا الوجود، وقد يمدنا القرآن الكريم بالمنهج الصحيح في كل بحث يتعلق وقد يكون هذا المنهج هو المنهج الاستقرائي الذي يستخدم في شتى العلوم، كعلوم الحياة، والفلك، والجيولوجيا، وغيرها دون أن يكون القرآن نفسه كتابا يتناول موضوعات هذه العلوم الجزئية.

ومما له دلالة في هذا الصدد أيضا قول الله تعالى:﴿ خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنظَرُونَ ❖وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ ❖إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2]. أهل العقل والنظر هم الذين يفكرون في خلق الكون والاستفادة التامة من القوانين الموجودة في هذا الكون.

التفكير العلمي: انتظم العلم الحديث من حيث النسق الرياضي والنسقية تعني أن لكل مكون من المكونات موضعه، على وفق علاقة منطقية، هنالك أولا الرياضيات، إنها تاج العلم الحديث، ورمزه المبجل، تتبارى العلوم في الاقتراب منها

---

(١) أبو الوفا التفتزاني، الإنسان والكون في الاسلام:١٠٠ ضمن مجلة عالم الفكر، المجلد ١، العدد(٣)، ١٩٧٠م.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٤.

والتسلح بلغتها، وتأمل أن تبلغ ما بلغته الفيزياء في هذا، لأن الفيزياء هو في المقدمة بتفسير كل شيء يحويه هذا الكون، علما أن موضوع الفيزياء الكلاسيكية المادة في الزمان والمكان، وأصبحت تشكل قوانين الفيزياء الاطار الاساسي لهذا العالم، لأن هذه القوانين هي الأكثر عمومية، وهي في حقيقتها تنطبق على مجمل موضوعات العلم، فلا بد إذاً من أن تسلم بمسلماتها كل فروع العلم الاخرى، مادامت تضطلع بالاخبار عن هذا العالم.

وينتقل العلم الى المجموعة الثانية، مجموعة العلوم الحيوية التي تدرس موضوعا اعقد من مجرد المادة، إنه المادة التي اضيفت اليها القدرة على القيام بوظائف الحياة، فلا بد من أن نضيف القوانين والفروض العلمية المختصة بظاهرة الحياة ووظائفها[1].

وإذا أخذنا نتائج علم الفيزياء فيما يتعلق بنظريات هذا العلم حول الكون لكانت الحقيقة واضحة أن المادة لابد من أن تكون مخلوقة من قبل مدبر لهذا الوجود.

وما حقيقة اكتشاف الإنسان لظاهرة الإشعاع إلا دليل واضح لأبطال نظرية أزلية المادة، فما دامت الشمس وجميع النجوم الأخرى مشتعلة وتبعث الإشعاعات، لابد من أن تكون هناك بداية لها، لأنها لو كانت عكس ذلك لانتهت تلك الإشعاعات كون عمرها ملايين السنوات.

ولكن العلماء الميالون إلى القول بأزلية المادة اعتمدوا على نظرية الكون المستقر (Steady Stat) التي كانت هي النظرية المقبولة في الأوساط العلمية حتى منتصف القرن العشرين تقول أن الكون ساكن وهو لانهائي في الزمان والمكان. ولكن علم الفيزياء كان يقدم وسيلة مهمة في معرفة العديد من خصائص الأجرام السماوية والنجوم، فقد كشف(فاستومالفن سليفر) عام ١٩١٣م أن بعض الأجسام التي كان يعتقد سابقا أنها غبار كوني - تبتعد عنا بسرعة ١٨٠٠ كم/ثانية،

---

(١) الدكتور يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، (٢٦٤) عام ٢٠٠٠م:١٠٣.

وكان هذا الاكتشاف مفاجأة كبيرة للعلماء، ولم تكن تلك الأجسام إلا مجرات بعيدة عنا... ثم أعلن(أدوين هوبل) عام ١٩٢٩م قانونه المعروف:((إن المجرات تبتعد عنا بسرعة تتناسب طرديا مع بعدها عنا)). وقد تبين فيما بعد أن المجرات لا تبتعد فقط عنا، بل هي تتباعد فيما بينها كذلك، وكان هذا يعني ان الكون في حالة توسع دائم، وتوسعها إن دل على شيء فإنه يدل على أن هناك مهندس عظيم كونها وجعل لها تلك القوانين التي تؤدي بها إلى هذا التوسع[١].

ومن أهم أسرار هذا التوسع ما أشار إليه العالم البريطاني المعروف(بول ديفز) عندما قال: ((لقد دلت الحسابات أن سرعة توسع الكون تسير في مجال حرج للغاية، فلو توسع الكون بشكل أبطأ بقليل جدا عن السرعة الحالية لتوجه إلى الانهيار الداخلي بسبب قوة الجاذبية، ولو كانت هذه السرعة أكثر بقليل عن السرعة الحالية لتناثرت مادة الكون وتشتت الكون...))، وتوصل في النهاية المطاف(بول ديفز) إلى نتيجة مهمة وهي: ((من الصعب جدا إنكار أن قوة عاقلة ومدركة قامت بإنشاء هذا الكون المستندة إلى حسابات حساسة جدا...إن التغييرات الرقمية الحساسة جدا والموجودة في أسس الموازنات في الكون دليل قوي جدا على وجود تصميم على نطاق الكون))[٢].

ولو نظرنا إلى ما يعتقده الأقدمون في مسألة تسطيح الارض مع أن بعض مفكري اليونان كأرسطو قالوا باستدارتها.وكان الاعتقاد السائد أن الارض هي مركز الكون، وأن الأجسام السماوية الاخرى: الشمس والقمر والسيارات والنجوم تدور حولها، ويعرف هذا الاعتقاد بنظرية مركزية الأرض للكون.

وقد دعم هذه النظرية الفلكي بطليموس(القرن الثاني بعد الميلاد) وأخذ بها أكثر الناس وبينهم زعماء الدين مدة تزيد على ١٠٠٠ سنة وكان(نيكولاس كوبرنيكس) قد ابطلها وأكد نظرية مركزية الشمس وأيده جميع العلماء(كبلر)و(جاليلو)و(نيوتن)[٣]

---

(١) اورخان محمد علي، مولد الكون:٣.

(2) L.W. Hull, History And Philosophy of Science ,p.11.

كذلك اورخان محمد علي، مولد الكون:٤.

(٣) الدكتورة يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين:٧٦ إلى ١٠٢.

الخاتمة:

حاولت دراستنا هذه الكشف عن جهود فلاسفتنا وعلمائنا فيما يتعلق بالانسان والكون معتمدين على نصوصهم العلمية التي اشارت إلى كثير من الآيات الكريمة المتضمنة معرفة الله عن طريق التدبر والتفكر في مختلف صنوف خلقه، استخدام القوانين العلمية لإثبات الباري جل شأنه بوصفه خالقا لهذا الكون.، اثبتوا كذلك الأسلوب البرهاني في الكتاب العزيز وهذه بعض النماذج:

١. قال تعالى:﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾[١].

٢. قال تعالى:﴿ انظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

٣. قال قال تعالى:﴿ فَلْيَنظُرْ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾[٣].

٤. دعوة القرآن إلى الاستقلالية في التفكير والابتعاد عن الانفعال في إثبات بعض آياته في هذا الكون.

قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[٤].

وهكذا نجد أن القرآن يريد أن يصل إلى نتائج ايجابية في جانب المعرفة العلمية والإقناع بالفكر من خلال عدة أساليب: كالدعوة إلى المنهج العلمي الاستدلالي والابتعاد عن الأجواء العاطفية، وكل هذه الأساليب تنتهي بالفكر المسلم إلى الانطلاق في التعرف عل إسرار الكون وقوانينه من أجل اكتشاف الطريقة التي يستطيع الإنسان الاستفادة منها في التعامل مع هذه القوانين في مجالات الحياة المتحركة في أكثر من اتجاه.إذاً من كل ما سبق نستنتج ما يأتي:

أ. إن العلم في الإسلام يمر من طريق الدين.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٢٠.

(٢) سورة الروم، الآية: ٥٠.

(٣) سورة الطارق، الآية: ٥.

(٤) سورة سبأ، الآية: ٤٦.

ب. الإيمان هو الحافز الأول للإنسان لكشف الخالق جل شأنه من خلال اكتشافه لعظمته تعالى في مسألة الخلق للكون والانسان، وهذا ما يعرف بدليل الأثر على وجود المؤثر.

ت. كلما ازداد الإنسان علما ازداد معرفة بالله تعالى، وكلما أزدادت معرفته ازداد تدينه وخشيته من الله وهذا ما تعبر عنه الآية الكريمة:﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾.

ما يهمنا من كل هذا، هو أن الإسلام قد ارشدنا إلى الطريقة السديدة في البحث، ووضع لنا أسس المنهج العلمي السليم.هذه الأسس التي تقوم على النظر والملاحظة والتحقق والتقصي وتحكيم الفكر والتأمل في حصيلة كل ذلك للصول إلى الحقائق والقوانين بتركيب الجزئيات والتفاصيل.

وبحسب القرآن الكريم أنه حطم أمام العقل القيود ورفع عنه جميع الحجب وحفزه إلى الانطلاق على إلا يتجاوز حده ويتخطى ميدانه المرسوم له من قبل خالقه، لأن في ذلك إخلال في الميزان الإلهي في هذا الوجود الكوني.

نتوجه إلى الله تعالى بادعاء بأن يرينا الحق حقا فنتبعه، والباطل باطلا فنتجنبه، وأن يمنحنا البصيرة في المعرفة ويبعدنا من مضلات الفتن في هذه الدنيا. آمين يا رب العالمين.

التصوف الإسلامي

ا. فاضل منيف الشمري

باحث في فلسفة الدين

التصوف

التصوف: تجربة إنسانية روحية قيمة تعلو بالانسان في ذرى أخلاقية وبصائر تشكل ملتقى لأفكار وعقائد وديانات في صيغ متسامحة للفكر الإنساني أساسها الصدق والإخلاص ويكون الولاء لله مجتمعة هممهم على طريق تعرفوا إليه بالفطرة والحدس أو (الذوق) وغاية الحياة الصوفية هي الوصول إلى الحمد(لله) بالاتحاد أو الفناء. واعتبر الصوفية كذلك إن لايشغل العبد قلبه بغير الله إلى حد اعتبروا ذلك شركا في النظر إلى ماسوى الله .ويعتبر كذلك من خصائص الروحية الإسلامية معرفة وتجربة وسلوكاً. وهو نزوع فطري في الإنسان إلى التسامي والمعرفة عن طريق الكشف الروحي أو العلم اليقيني الناشئين عن الإلهام الحياتي والنظر العقلي والرياضة النفسية وبعض الدلائل الحية. إما طريقه المسلكي كشف الحجب عن النفس الموجبة للنقص بالمجاهدة بغية التكمل والتفتح.[1] وكانت بدايات التصوف هو الزهد وقد مر بأطوار كما يلي: كان الصحابة زهادا بطبيعة حياتهم البسيطة بمأكلهم وملبسهم وكان مسلكهم أخلاقيا. وكانت حياتهم بطبيعتها هذه احد الأسباب في تمثل ولاء الزهاد لحياة الصحابة بعفويتها وبساطتها. ومن أهم الأسباب الأخرى التي أدت إلى ظهور حركة الزهد ، الحروب الأهلية الطويلة الدامية التي

---

(١) المنوفي، محمود الفيض، المدخل الى التصوف، الدار القومية، القاهرة(ب ت)، ص٩

وقعت في عهد الصحابة وبني أمية والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية.[١]، إما أسلوب هؤلاء الزهاد فمختلف كان ظاهرة جديدة لواقع جديد اجتماعي واقتصادي وسياسي فهي باعتبار أول رد فعل سلبي لأعتزال الحياة والانقطاع للعبادة وهي موقف معارض لما يجري من إحداث، فوقفوا موقف الرفض بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان موقف عدم المشاركة في القتال مع الإمام علي(ع) رغم مبايعتهم له وعدم المشاركة في القتال ضده.[٢] إن هذه الفتن وما حدث فيها من مظالم اجتماعية وتفاوت طبقي وظهور طبقة ارستقراطية وإسرافهم بالمتع الرخيصة والمجون كان لها رد فعل بالاتجاه المعاكس فنمت روح التقوى والزهد. يقول ماسنيون: ان الاستعداد للتصوف ينشأ في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس فيثور أصحابها على المظالم الاجتماعية ولا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ بجهاد نفسه وإصلاح خطيئته.[٣] إن الميل إلى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة.[٤] وهكذا عَبّأَ الكثير من المسلمين احتجاجا على ماينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الاعتكاف والزهد، وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم الفرار من الدنيا.[٥]

إضافة إلى ذلك يمكن اعتبار العامل الباطني (النفسي) لهؤلاء النساك والتقوى والتمسك اضافة إلى عوامل أخرى منها:

١- الرعب الذي ألقاه القرآن في نفوسهم من هول يوم القيامة وعذاب النار.

٢- ما استولى على نفوسهم من الغم والحزن لشعورهم بالمعاصي مما دعاهم إلى قضاء حياتهم في التوبة والاستغفار.[٦]

---

(١) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المطبعة، بيروت، ١٩٦٠، ص٩.

(٢) النوبختي،الحسن بن موسى، فرق الشيعة. ريتر للدراسات والنشر، ١٩٣١، ص٥.

(٣) عبد الحميد،عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها،المكتب الاسلامي، بيروت،١٩٧٤، ص٤٥.

(٤) تسيهر، كولد، في التصوف الاسلامي وتاريخه. لجنة التاليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، ص٤١.

(٥) المصدر نفسه، ص١٥٤.

(٦) تسيهر، كولد، العقيدة والشريعة في الاسلام. المصدر نفسه، ١٩٦٩، ص٢٦.

وان هذه الخصائص الزهدية التي شاعت إثناء فترة القرن الأول الهجري كانت سمة مشتركة بين جميع أمصار البلاد الإسلامية، فكانت تشمل زهاد الشام ومصر. المصرين المهمين، الكوفة والبصرة. ورغم الاختلاف بين هذه الأمصار إلا أنها كانت مشتركة بخطوطها العامة حيث كانت الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية متشابهة، رغم خصوبة بلاد الشام كونها مركز الخلافة الأموية فقد ظهر فيها زهاد بنفس الخصائص العامة التي كانت سائدة، لحركة الزهد الشائعة في تلك الفترة، مثل يزيد بن مرشد الهمذاني، وعبد الله بن ثوآب الخولاني. وفي مصر الفضل بن نضالة، شريح الثجيبي.[1] إما بلاد فارس التي ظهرت فيها حركة الزهاد الإسلامية ولم وتتطبع بطابعها الخاص إلا بعد نهاية القرن الأول الهجري.[2]

أما أهم صفات الزاهد فتتمثل فيما يلي

١- ينصرف عن الملاذ الدنيوية وينكر على نفسه جميع شهواته وان أحلها الشرع ويتحمل مرارة الجوع والعطش بصفة مستمرة وصوم دائم.

٢- إلا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود.

٣- إن يستوي عنده ذامه ومادحه فالأول علامة الزهد في المال والثاني (المادح) علامة الزهد في الجاه.

٤- إن يكون انسه بالله تعالى والغالب على قلبه حلاوة الطاعة إذ ليخلو القلب من المحبة فأما محبة الله وإما محبة الدنيا.[3]

والزهد كذلك: عبارة عن ترك المباحات وانصراف النفس عن شيء مع القدرة على الحصول عليه ولذلك لا يسمى الفقير المحتاج زاهدا. ولكن الزاهد هو الغني الذي يستوي عنده كسب المال وإنفاقه.إن الزهد هو الحركة الجنينية لظهور حركة التصوف وقد استغرق الزهد طيلة القرنين الأول والثاني الهجري. أما مدلول الزهد اللغوي فهو الرغبة عن الدنيا والعزوف عنها أو بمعناه الاصطلاحي، أي

---

(١) ابن الجوزي، صفة الصفوة.ج٢، مطبعة حيدر اباد، (ب، م)، ١٣٥٥ هـ، ص٤٧.

(٢) الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع. جامعة بغداد، ١٩٦٣، ص٣٢٤.

(٣) الغزالي، ابو حامد،احياء علوم الدين. ج١، المكتب التجاري، بيروت، (ب، ت)، ص٢١٦.

الإعراض الإرادي عن الدنيا وقطع العلائق وترك الخلائق وتخلي القلب عن طلب الدنيا.[1] ومن أهم الزهاد في فترة القرنين الأول والثاني الهجري.الحسن البصري ت ١١٠هـ - ٧٢٠م، داود الطائي ت ١٦١هـ، الفضيل بن عياض ١٦١هـ وشفيق البلخي١٩٤هـ ورابعة العدوية ت ١٨٠هـ[2].

التحول إلى التصوف

حركة الزهد هي بداية الطريق إلى التصوف لكافة طرقه المعروفة التي سنستعرضها فيما بعد ، فلم تكن حركة الزهد سلوكية أخلاقية فقط بل كانت أساس بداية حركة فكرية شاركت في الصراع الاجتماعي السياسي وبُناه الأيدلوجية التي تمخضت عنها الحضارة العربية الإسلامية في ذلك العصر الذي سيتطور في تصاعده الفكري إلى قسمين رئيسيين من الفلسفة العربية الإسلامية، لذا فان التصوف سيؤدي دورا رئيسا ومؤثرا في الفكر العربي أكثر بكثير من دور الزهاد(٦٤) الدور الريادي والمكون الأصيل لحركة التصوف في مراحله الفلسفية اللاحقة ولأن كان الزهد سلوكا خاصا فالتصوف فلسفة دينية ونظره خاصة في الحياة. أما الفرق بين الزهد والتصوف.

١- الفرق في الغاية: الزاهد يترك الدنيا طمعا في الآخرة، إما المتصوف فيهدف إلى الاتصال بالله في هذه الدنيا.
٢- الفرق في الفكرة: فالزاهد يرهبه خوف الله وبطشه والصوفي يطمئن إلى رحمته ولطفه وكرمه.[3]

وتعد هذه التجربة الصوفية انتقالا وتحولا من التجارب الزهدية واغتناء التجارب الزهدية وتحولها إلى الأدوار الأولى للتصوف، فكان الأساس في هذه التجارب الزهد

---

(١) عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. المصدر نفسه، ص٣٥.

(٢) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الثصوفية في الاسلام. بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠١، ص٥٦.

(٣) الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية. دار صادر بيروت، بيروت، (ب،ت)، ص٢٤٨.

وهو أساس معرفي وسلوكي وأخلاقي لانطلاق الأفكار الصوفية، وعليه فقد تداخلت هذه التجربة مع التجربة الزهدية تداخلا زمانيا لمدة قرنين هما القرنين الأول والثاني الهجري مع تمايزهما عنها، فالزهد المنظم المؤلف من الرياضات والمجاهدات الروحية.[1]

والبداية لتصفية النفس والقلب، حتى أصبح امراً جوانياً وروحياً بين الصوفي وربه.[2] النظر في العبادات للوقوف على أثرها ومعانيها وإصرارها مع الاهتمام بالأخلاق الدينية وفوائدها الروحية.[3] ونقول أيضا: يظهر من ذلك كله الرضا والتوكل ويتعمق الحب الإلهي المقترن بالخوف من الله في إن يتغلب الحب تارة على الخوف ويتغلب الحب على الخوف تارة أخرى.[4] وكان التصوف في أول الأمر لا يختلف كثيرا عن سلوك الحياة الدينية وكافة ممارسات التصوف على مستوى فردي ولا يمارسها معهم أي حياة التصوف إلا مجموعة قليلة من أصحابهم ثم اخذ بعد ذلك يتحول إلى حركة تخرّج بعض إتباعها ويدْعَون الأولياء وأصبح هؤلاء الخاصة يتلقون العلم الخاص بالتصوف عن طريقة شيخ الطريقة الخاص وكان يتبع شيخه إتباع العبد لسيده، وقد ادعى رجال التصوف منذ بدء أمرهم الحضرة عند الله واستمداد السلطان هذا (معروف الكرخي) يقول لمحدثه (اقسم على الله ب) وهذا ذو النون المصري يفرح بأنه طاعة المريد لأستاذه أولى من طاعته لربه.[5] والتصوف (هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في يدي الخلائق) بيانا لما ينبغي إن يكون عليه الصوفي من ضرورة اخذ الأشياء بحقائقها وعدم الركون لما في أيدي

---

(١) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر نفسه، ٥٤ص.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٥

(٣) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص١٦.

(٤) عبد القادر، محمد احمد، الفكر الاسلامي بين الابتداء والابداع. دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٨. ص٢٣٤.

(٥) مروه، حسين، النزعات المادية في الفكر العربي الاسلامي. ج٢، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، ص١٤٩.

الناس زهدا واقتناعا بأنه سبحانه هو النافع الضار وانه الرزاق ذو القوة.[1] كذلك قول الجنيد (هو إن لا تملك شيء ولا يملكك شيء) والتصوف كأحد أوجه الفكر واحد مظاهره هو جزء من الفكر الديني من حيث النشأة والأهداف والطبيعة والماهية، وهو تفرغ للعبادة بالمجاهدة لمعرفة الذات الإلهية عن طريق المشاهدة والاتصال المباشر وعلى الرغم من انه تفكير ديني إلا انه اعتمد منهجا جافا ومتميزا لأجل الإيمان بالله وتزكية النفس وهو يختلف عن المنهج الشرعي الذي يعتمد التلقي بواسطة النقل أي بواسطة الوحي. والتصوف هو المنهج الإيماني الذي يعتمد المعرفة المباشرة للذات الإلهية بطريقة المكاشفة والمشاهدة .وان الفكر في نشأته ومسيرته هو انعكاس للواقع الموضوعي بما انه هو التعبير الواقعي فانه يتبع هذا الواقع بجميع انعكاساته سلبا وإيجابا. وتوجد مقولات تعتبر إن الفكر الصوفي قد وفد من مصادر خارجية كالهندية والفارسية والافلاطونية المحدثة وليس من المسار الفكري للحضارة العربية، وهي مقولات غير مبنية على أصول العلم والمعرفة.[2]

إما أهم تعاريف التصوف كمدلولات فكرية ووجودية فهي كما يلي.

١- التصوف جهد الاقتراب من الله.

٢- هو العكوف على العبادة والإعراض عن مظاهر الدنيا من حال أو لذة أو جاه والانقطاع لله.

٣- سلوك معين قد يختلف من فرد إلى فرد يرمي إلى الاتحاد بالله.

٤- معرفة الله معرفة وجدانية لا حسية تنكشف معها الحجب بين المتصوف والله فيرى مالا يراه الإنسان العادي

٥- الفناء فناءا كليا بالذات الإلهية.

٦- تجرد نفس الإنسان الجزئية من كل علائق البدن ومؤثرات الحياة

---

(١) الجندي، انعام، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية. مؤسسة الشرق الاوسط للنشر، بيروت، (ب، ت)، ص٢٧٢.

(٢) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. ج٣، دار المعارف، ط٧، القاهرة، ١٩٧٨، ص٣٧.

الدنيوية وصبوتها إلى مصدرها، أي النفس الكلية، اتحادها اتحاد مطلقا.

٧- حالة (وجود) تحدث بنور يلقيه الله في القلب وعلى نحو غير متوقع فلا يعود يشعر بما حدث له ولا حتى ببدنه وإنما بالله وحده.[١]

أصل كلمة(التصوف) لقد قيل الكثير عن أصل كلمة التصوف فمنهم من يقول صوفية من صفا قلبه لله، وقول أخر إن الصوفي من صفت معاملته لله، وسموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله وذهب آخرون لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة اللذين كانوا على عهد الرسول(ص).[٢] ويرى الكلاباذي: إن نسبتهم والصوف فأنهم عن ظاهر أحوالهم والتصوف هو مصدر الفعل الخماسي والمصوغ من صوف للدلالة على لبسهم للصوف ومن ثم كانت المتجرد للحياة الصوفية الطريق الصوفي ونحن نميل إلى هذا الرأي لأنه أكثر واقعية ومصداقا.والصوفية طريقة لمن يريد ان يبلغ الغاية النهائية وهي الاتحاد أو الفناء، في الذات الإلهية من يستطيع الوصول لطول المجاهدة والصبر والتنزه عن متطلبات الحياة العادية وان للصوفي مراحل كل مرحلة تسمى مقاما، واختلاف المقامات في عددها وترتيبها ولكن جرى العرف على اعتبار المقام مقام التوبة أول هذه المقامات ويليه مقام الورع والزهد .فمقام الفقر والصبر والتوكل وأخيرا مقام الرضا وبعد المقامات هي السفر ليكون الصوفي قد أصبح نقي القلب مستعدا لتلقي المعارف من الله إذ رفعته هذه المقامات أحوال نزلت بالقلب وساعدته على إن يتطهر ويتقي.[٣] وهذه المقامات ثابتة أي عند بلوغ المريد مقاما يبقى ثابتا فيه لفترة لحين استكمال ما يتطلبه منه المقام ثم ينتقل إلى مقام أخر وهكذا فان السالك كلما بلغ رحلة وهي المقام أم الأحوال فهي ليست ثابتة: وهي أجواء نفسية تحيط بالسالك .كما أنها من الله ولا مرد لها من هذه الأحوال مراقبة النفس والمحبة والشوق والمشاهدة والقرب واليقين. فالمحبة والرجاء

---

(١) ماسينون، علي عبد الرزاق، التصوف. دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ب، ت)، ص٢٥.

(٢) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص٣٥.

(٣) السهروردي، عمر، عوارف المعارف. دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦، ص٤٦٩، ٤٧٣.

بمعنى الإنس، وهناك من يختلف إحساسهم بهذه الأحوال فمنهم من تمتلكهم الرهبة والخوف فمنهم من تأخذهم المحبة والعشق.[1] إما الفرق بين المقام والحال فالحال ترد ثم تتحول بينما المقام ثابت، إذا ارتقى الصوفي إلى مقام ثبت فيه. ولكن قد يكون الشيء حالا ثم يصبح مقاما فمحاسبة النفس تكون أول أمرها حالا. وإن الإنسان يذنب (أو يهمل) ثم يحاسب نفسه على ما فرط من أمره ولكنه مادام في هذا المقام فالمحاسبة تكون حالا له ولكن ادب نفسه وأصبح يقظا لا يغفل عن نفسه إما إن يذنب أو يهمل نفسه أصبحت المحاسبة مقاما.[2]

مصادر التصوف الإسلامي

إن التصوف الإسلامي شانه شان التصوف الهندي أو الفارسي أو غيره نشأ بعيدا عن المؤثرات الأجنبية .فزهاد المسلمين وصوفيتهم الأولون قد تواصلوا بالرياضات والمجاهدات وكان قدوتهم في هذا النبي والصحابة .بمعنى إن حركة الزهد طيلة القرنين الهجريين الأول والثاني كانت مؤثراته وليدة البيئة التي نشأ فيها وأهم مؤثراته الفكرية كان القران (اقُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌا {آل عمران:٣١}

((لوَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى)) {البقرة:١٦٥}

((فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ)){المائدة:٥٤}

لفَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْا {البقرة:١٥٢}

وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِا {آل عمران:٤١}

لنَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِا {ق:١٦}

ومن الأحاديث ما رواه أبو هريرة عن رسول الله(ص) عن ربه(من عادى وليا فقد إذاته بحرب، وما تقرب إلي عبدي بشي أحب لي مما افترضت عليه. وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي

---

(١) فروخ، عمر،التصوف في الاسلام، دار الكتاب اللبناني، ط١، بيروت، ١٩٦٧، ص٥.

(٢) الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الاسلامي. عالم المعرفة الكويتية، ١٩٨٥، ص٢٠٢.

يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها. وان سألني لاعطيته ولئن استعاذ بي لأغنينه وما ترددت عن شيء إنا فاعلة ترددي عن نفسي عبدي المؤمن ويكره الموت وانا اكره مساءلته.[1] وهناك الكثير من آيات القران الكريم تحض للإعراض عن الدنيا والزهد والسعي. لتحصيل الحياة الآخرة والخوف من عذاب جهنم.إما المؤثرات الأخرى فقد بدأت بعد القرن الثالث الهجري عندما جرى نقل وترجمة المؤلفات الأجنبية من افلاطوينية محدثة أو هندية أو فارسية. ويعد العامل الإسلامي أهم العوامل التي أدت إلى نشوء التصرف الإسلامي وهو وليد الظروف التي مر بها المجتمع العربي والإسلامي والتي أدت إلى ظهور التصوف وكما بيّنا ، فأن التصوف هو المرحلة المتطورة عن الزهد في مرحلة لاحقة. ويقول نيكلسون مانصه: كل الأفكار التي وصفت بأنها دخيلة على المسلمين وليدة ثقافة أجنبية غير أسلامية أنما هي وليدة الزهد والتصوف اللذين ولدا في الإسلام وكانا إسلاميين في الصميم.[2] ولقد وردت نظريات متعددة حول أصل الحركة في الإسلام فقيل أن أصلها من الرهبانية السريانية أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الزرادشتية الفارسية أو الفيداتا الهندية ويقدم لنا وبوزورث مثالا على ماتقدم الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ليؤكد أن مصدر التصوف هو القرآن بالدرجة الأساس.[3] أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتها السيكولوجية والنظرية فقد استفيد منها في معظم الدراسات التي وضعت فيما بعد وأن البحث في مصادر التصوف شكل كماً كبيراً من الدراسات التي قام المستشرقون او الباحثون العرب أو المسلمون وهناك ظاهرة بينة في هذه الدراسات فمن رآه غير متفق مع الدراسات الإسلامية أرجعه إلى مصدر أجنبي يوناني أو فارسي أو هندي... الخ ومن رأى غير ذلك أرجعه إلى مصدر أسلامي كالقرآن أو الحديث النبوي الشريف اقتربت معظم

---

(١) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون. (ب، د)، بيروت، ١٩٧٢، ص٤٧٥.

(٢) مجلة تراث الانسانية، ج٢، شاخت وبوز ورث، عالم المعرفة الكويتية، مايو، ١٩٨٨، ٩٤.

(٣) التفتزاني، ابو الوفى الغنيمي، مدخل الى التصوف الاسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٩، ص٣٥.

الأديان في التصوف بموقف منه تأييدا أو إدانة ويبلغ هذا حدته في الاستقطاب وذروته من التنافر بين الموالد التي تبلغ درجة التقدير والإدانة التي تبلغ درجة التكفير كما هو بالنسبة للحلاج.(١) ولكن يبقى للتصوف بنيته الذاتية الدالة وله إتباع ومشايعون وهو نابع من جوهر الدين الإسلامي رغم ورود الكثير من المعاداة والتكفير الذي جوبه به؛ ونلاحظ من ناحية أخرى أن ذالك التعارض المزعوم ليس له من أساس عندهم أذ أن العقل وأن كانت الصوفية عليه عارضت إلا انه ظل- عند كثير منهم نبراس يضيء ويعصم من ذلك الأهواء.(٢) أي إن التصوف يبقى احد السبل الفلسفية التي استخدمت الذوق والحدس والكشف وهو احد المصادر المعرفية النظرية التي تكمل الجانب العملي من التجربة السلوكية.(٣) ولابد إن يصبح السلوك العملي موقفا وحدودا إزاء الحياة وإزاء الوجود لقد اجتمع الصوفية على موقف محدد إذ تبنوا الروح كرداء يفسر الوجود في مجال النظر كما تبنوا القيم الروحية كمسلك في مجال العمل. لقد دخل التصوف في القرن الثالث الهجري طورا جديدا ، فان المسلك العملي في الزهد طيلة القرنيين الماضيين قد طغى عليها والمؤكد للطابع الأخلاقي في تربية وإصلاح النفس والمؤدية إلى ظهور المنظمة والنظريات المعمقة ذات البعد النظري العملي كمحاسبة النفس والمعرفة والفناء والبقاء والذكر.(٤) وإزاء تأثير هذه الاتجاهات النظرية بما ظهرت عليه من تجارب صوفية للوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق الصوفية إدراكا وذوقا وان المعرفة فناء ينويه العبد بذهاب الصفات البشرية عنه والتقاء بصفات الله نفسه، لان الله هو الذي يرفع عن العارف حجاب الغيرية. والاثنية حيث يصبح العارف عين المعروف.(٥) وان التصوف في

---

(١) شاخت وبوزوف، المصدر نفسه، ص٨٨.

(٢) صبحي، محمد محمود، التصوف ايجابيتاه وسلبياته، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد٢، مارس، ١٩٧٥، ص١٣٥.

(٣) عبد القادر، محمد احمد، الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص١٠٨.

(٤) عبد القادر، محمد احمد، الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص١١٠.

(٥) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، ص٥٧.

هذه الفترة(القرنيين الثالث والرابع) قد أصبح هدفه فناء الإنسان في نفسه واتحاده بالله، ومن هؤلاء الذين ظهروا الحارث المحاسبي(ت ٢٤٧) والذي عمل كتابا عن أصل التصوف سماه(الرعاية لمعرفة الله) ويعتبر أقدم الكتب.[١] وذو النون المصري وتجربته الصوفية على المعرفة بالله عز وجل وهو وحده الفاعل لكل شيء، المريد لكل شيء، القادر على كل شيء وبالمقابل ليس لصوفي فعل ولا قدرة ولا أراده فيها فهو محو أفكار الذات[٢]. وتبقى للجنيد تجربته (ت ٢٩٧هـ) الخاصة وهو صاحب التعريف الدقيق للتصوف فيقول (إن لايمتثل الحق عنك ويجيبك به): يحلل فيه البرهان الذي أظهره الله لأهل المعرفة وعلمهم وهداهم في عالم الذر. وجعله أهلا لتوحيده .وتعتبر تجربة أبو الحسن ألنوري (ت ٢٩٥ هجرية) في وحدة الشهود في حال جمعه بالله وفناءه فيه تمثل الصفة الدائمة كما في الحالتين لا مجرد مرحلة زائلة. وعندما لايكون الوجود إلا وجود الحق وهو الغاية النهائية في التجربة الصوفية.[٣] بدلالة كونه مع الحق في وحدة شهودية وكان الغزالي (ت٥٠٥هـ) على يديه سيطر التصوف على الحياة الروحية في الإسلام وكان ينفر من هنا مناهج العقل التي اتبعها الفلاسفة والمتكلمون وكان التصوف مجرد طريقة للعبادة والخلوة والتقرب إلى الله، والى ذلك كان لديه طريقا إلى المعرفة اليقينية عن طريق الكشف الصوفي الذي يتحقق بعد تصفية النفس وتجريدها من علائق البدن.[٤]

التصوف الفلسفي

من اجل إن نوضح هذه التسمية التي أطلقناها على تجارب الفناء والسطح للبسطامي والاتحاد للحلاج ومدرسة الإشراق للسهروردي القتيل ومدرسة بن عربي في وحدة الوجود، ففي تجاربهم ظهر ما استمدوه من أفكار الفلسفة الأفلاطونية ومن

---

(١) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص٢.

(٢) طعيمه، جابر، التصوف والتفلسف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١١٩.

(٣) الجبوري، نظلة، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، ص٥٨.

(٤) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام. دار الفكر العربي، القاهرة، (ب.ت)، ص١٩٤.

أفكار العقائد والأديان التي أصبحت جزءا من تجربتهم وفي نظرتهم التأملية في معرفة النفس وفي معرفة الله ومحاولة الفناء والاتحاد والقول بالشطح وممارسة الرياضات الروحية والمجاهدات البدنية مع الالتزام بالقيم والشرعية وإتباع القران وسنة رسوله، وان ظاهرة التصوف النظري كعلم يعتمد الكشف الذاتي مستخدما أسلوب الكشف النفسي والجسدي أي الأسلوب نفسه الذي اتبعه زهاد ماقبل المائتين للهجرة، فالتصوف إذاً جزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة، فهو في شكله النظري يتعامل مع المقولات والمفاهيم أي المجردات كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص وان كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها.[1] والتصوف عند المسلمين أيضا يحمل الدلالة الواضحة على صلته الوثيقة والتحام نسبه بالمذهب العقلي، هذا الانسجام الذي يستطيع اتباعه في كل أطوار التاريخ العالمي، لان التصوف علم أيضا له أصول أو ليس الذي يقابله هو المعرفة العلمية النظرية بل المذهب الذي يقول به نبي يحس في أعماق نفسي بعقيدته. لقد بين ادم متز في كتابه العلاقة بين التصوف الإسلامي والفلسفة أي انه يعتبر التصوف نوع من المعرفة الفطرية وليس شيء أخر أي انه رغم الممارسات السلوكية له، فبناءه العقلي يعتمد على أسس عقلية.

أبو يزيد البسطامي ونظريته في الفناء

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان، وكان جده سرو شان مجوسيا فاسلم، وهم ثلاثة أخوه؛ ادم، وطيفور، وعلي وكلهم كانوا زهادا عبادا أرباب أحوال دهر من أهل بسطام.[2] إما الفناء فهو نظرية تعزى لأبي يزيد البسطامي وهي حالة يتوصل إليها الصوفي عن طريق رياضاته الروحية فيفقد فيها الشعور بذاته أنيّته مع شعوره ببقائه بالله.[3] والفناء اسم أخر للتوحيد وهو محو يعقبه بقاء، فناء عن

---

(١) السلمي، ابي عبد الرحمن، طبقات الصوفية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٦٧.

(٢) الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الاسلامي، المصدر السابق، ص١٧٦.

(٣) مروه، حسين، النزعات المادية، المصدر نفسه، ص٢٠٤.

الإرادة الإنسانية ليتحقق الفاني بان الإرادة الحقيقية هي إرادة الله، يفنى عن إرادته ليبقى بإرادة الله، عن عمله ليبقى يعمل إليه، في حال الفناء تصدر عن الفاني ألفاظ وعبارات من قبيل الشطحات وفي حالة غيبه عن الوعي والعقل والإرادة.[1] والبسطامي من أكثر المتصوفة الذين قالوا: بالشطح! ففي حال الفناء عن الوجود يتجلى له الحق، فلا يستطيع السكوت على المشاهدة، بل يأخذ بالكلام وهو في حالة سكر لمشاهدة الرؤيا. وقد روى احد معاصريه قوله في احد شطحاته المعروفة، رفُعت مرة حتى أقمت بين يديه (أي الله) فقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يريدون إن يروك، فقال أبا يزيد ياعزيزي إني لااحب إن أراهم أحببت ذلك مني، فاني لا اقدر إن أخالفك، فزيّني بوحدانيتك حتى إذا راني خلقك قالو: رايناك فتكون انت ذاك ولا اكون انا هناك.[2] يقول الكلاباذي: الفناء هو ان تفنى الحظوظ (أي ذهاب الوعي والشعور والإدراك) فلا يكون له في شيء من ذلك حظ ويسقط عنه التميز (أي بين عالم الحق وعالم الخلق) وهو فناء عن الأشياء كلها شغله بما فني فيه، والحق يتولى تصريفه فيصرفه في وظائفه وموفقاته فيكون محظوظا فيما لله عليه مأخوذا عما له وعن جميع المخالفات فلا يكون إليها سبيل وهو العصمة والبقاء الذي يعقبه، هو إن يفنى عما له ويبقى لله.[3] أي يكون ارتباط الصوفي بالحق فلا يشعر بوجوده ولا يرى ولا يسمع سوء الحق ويعبر عنه بفناء الجزئي في الكلي ويمثل الفناء الذي يتبع البقاء، وكذلك يمحو الوجود الوجود الوهمي وهو الطبع البشري في الوجود الحقيقي عندما تمحى اوصافه بظهوره وتجلي نوره فعند ذلك يقع لمن حصل في هذه الحالة مايقع من الكلمات (الشطحات) المؤذية. كما يقول أبو يزيد، سبحاني ما أعظم شأني، فلما رجع لحسّه قال(الحق سبح نفسه على لسان عبده).[4] ويعبر في إحدى شطحاته فيقول (ما في الجبة الا الله) وفي هذه الحالة المقصود لا وجوده

---

(١) متز، ادم، الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩، ص٢٠.

(٢) السلمي، ابي عبد الرحمن، طبقات الصوفية، المصدر السابق، ص٢٧.

(٣) الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الاسلامي، المصدر السابق، ص٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٨٦

الشعوري مفنيا في الله لكن من اجل البقاء فيه وهو غاية مايتمناه الصوفي السائر إلى الحق وفي الحق ومع الحق.

إما العناصر الضرورية لوجود ظاهرة الشطح فهي.

١- شدة الوجد

٢- إن تكون التجربة تجربة اتحاد

٣- إن يكون الصوفي في حالة سكر

٤- إن يسمع في داخله هاتفا إلهيا يدعوه إلى الشعور.[١]

ويورد السراج الطوسي. إن الاتحاد يقع بعد وجدٍ عنيفٍ فكلمة الشطح من الناحية اللغوية تنتقل إلى معنى الحركة يقال شطح يشطح إذا تحرك، فالشطح لفظة ماخوذه من الحركة لأنها حركة إسرار الواجدين فعبروا عن وجودهم بعبارة يستغرب سامعها، وان تكون تجربته تجربة اتحاد، وان يكون في حالة سكر والمقصود انتشاء الروح بمكاشفة الحق لها يسره وبأنه هو هي فتطرب اشد الطرب لانكشاف هذه الحقيقة .كما يذكر القشيري ثلاث مراتب للفناء الأولى: الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق والثانية: الفناء عن صفات الحق بشهود الحق والثالثة: الفناء عن شهود الحق بالاستهلال في وجود الحق.[٢] ونهاية الحياة الصوفية هي الفناء في الحق وقد قال أبو يزيد البسطامي في احد شطحاته، إني إنا الله لا اله إلا إنا فاعبدوني.[٣] وسئل ما العرش؟ فأجاب: إنا هو، وماهو الكرسي؟ فأجاب: إنا هو. وماهو اللوح والقلم؟ فأجاب إنا هو.[٤] تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد، لوائي لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين إن هذه الأقوال الصريحة من شطحات (البسطامي) هي من صميم الأدبيات الصوفية فأنهم يؤولونها ولا ينكرونها. الحلاج ومذهب الحلول

---

(١) فخري، ماجد، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، ط٣، بيروت، ١٩٨٢، ص٢١٥.

(٢) الكلاباذي، التعرف لمذهب اهل التصوف، نشرة اربري، (ب، م)، ١٩٢٣، ص٩٢.

(٣) عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، المصدر السابق، ص١٧٣.

(٤) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية. دار القلم، ط٢، بيروت، ١٩٧٦، ١٠- ١١.

الحلاج: هو أبو غيث الحسين بن المنصور بن محمد البيضاوي احد كبار الصوفية في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري. وسمي الحلاج لأنه كان يكتسب بحلج الصوف ولد حوالي(٢٤٤هـ) بالبيضاء في فارس.[١] ويتضمن مذهبه في الحلول فناء الإرادة الإنسانية تماما في الإرادة الإلهية، بحيث يصبح كل فعل صادر عن الإنسان صادر عن الله فالإنسان عنده مالا يملك أصل فعله كذلك لا يملك فعله.[٢] والحلول بمعنى هو إن يحل الله، هو الذي سيأتي إليك؟ سيتصل بك ويمثل إمام ناظريك حتى في الوقت والمكان اللذين لاتنتظره فيهما مستيقظا كنت أو نائما مسافرا على البحر أو البر في الليل أو النهار متكلما كنت أم صامتا.[٣] وإذا كانت الذات الإنسانية هي التي تصعد إلى الذات الإلهية وتندمج فيها ففي حال الحلول يحدث العكس تنزل الذات الإلهية لتحل في المخلوق ويصبحا حقيقة واحدة.[٤]

وقد تناول مذهبه في الحلول حيث كتب في ديوانه.

إنا من اهوى ومن اهوى إنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا ابصرته أبصرتنا

كما إن تجربة الحلاج بنظريته في الحلول وفي مكانته من التصوف الإسلامي أصبح في موقف صعب لان مبدأ الحلول هو بذاته النقيض الصريح للتنزيه والمدمر له.[٥] ويمكن تمثل هذه العلاقة بين الحلول والتنزيه في شعر ينسب إليه.

ألقاه في اليم مكشوفا وقال له إياك إن تبتل بالماء.[٦]

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية. دار القلم، ط٢، بيروت، ١٩٧٦، ص١٧.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية، الخانجي، القاهرة، (ب، ت)، ص٣٧.

(٣) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص٢٧.

(٤) نيكلسون، في التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص٢٥.

(٥) التفتزاني، ابو الوفى الغنيمي، مدخل الى التصوف، المصدر السابق، ص١٢٣.

(٦) السلمي، ابي عبد الرحمن، طبقات الصوفية، المصدر السابق، ص٣١١.

وقد زاوج الحلاج بين رؤيته الحلولية ورؤية تتضمن فكرة(اتحادية). كما في قوله فإذا أنت إنا يتضمن فكرة اتحادية ويصف لنا حال اتحاده، أشار الحق فنظر في الأزل واخرج من العدم صورة نفسه كما كل صفاته وأسمائه.[١] وهو في كل ما قاله متمسك بالشريعة فكلامه كان تأويل للنصوص خارج منهم العامة فيمكن إن نرى صورة الاتحاد، فهو ذوبان كل من إنا وأنت في الأخر دون إن يبلغا مرحلة الاتحاد المطلق والوحدة، لان الثنائية الروحية مازالت قائمة في الصورة المذكورة وسواء كان الحلاج حلوليا أم اتحاديا فان التناقض هو التناقض بين الحلول والاتحاد وبين التنزيه الذي يلتزم به الحلاج أيضا كما نجد في كتابة الطواسين التنزيه الذي يلتزم به وفق الشريعة إفهام الحقائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، الخواطر علائق، وعلائق العلائق لاتصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الجقيقة. فكيف إلى حقيقة الحقيقة، الحق(= الله) وراء الحقيقة والحقيقة دون الحق.[٢] إن الله يتحد بالصوفي اتحادا وثيقا فيتكلم بلسانه ويعمل بأعضائه، فيتوهم العبد عاملا وماهو إلا عمل الله، وما هدف الحلاج إلا لمعرفة الله، والاتحادية، جاعلا من الفناء تمثلا للاتحاد ومن المحبة طريقا له، إذاً فاتحاد الحلاج بالله يتحقق بالحب له والوجدانية عبر استيلائها على قلبه في الصحو والمنام.[٣] ففي حال الاتحاد بالله، تتجرد النفس من شواغل الحس وغياب عن كل محسوس والتخلص من قيود الجسد كي يجدد الله في قلبه الحب للمحبوبة ويسكب في روحه نوره وهداه لذا ترى يعرض عن الجاه إلى الذل، وعن الغنى إلى الفقر ومن زخرف الحياة إلى الموت في سكرة الهوى، كما إن الحلول صورة من صور الاتحاد وان كان الاندماج احد صور المحبة، ولقد كتب الكثير عن الحلاج كفرا تارة وتنزيها تارة أخرى[٤]. كما إن

---

(١) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، ١٠، بيروت، ٢٠٠٩، ص١٧٩.

(٢) الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الاسلامي، المصدر السابق، ص١٨٦.

(٣) مروه، حسين، النزعات المادية، المصدر السابق، ص٢٢٣.

(٤) ابو ريان،محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام،دار المعرفة الجامعية، (ب،ت)، ص٣١٠.

الحلاج في التصوف الإسلامي اخطر أثرا وشأنا من مكانة أي صوفي إذا وقف نفسه على التصوف ورسالة التصوف. وقد عاش اراؤه حتى صلب بها وكان من اسعد الصوفية الذي عجل بخلاصة من حجابه الجسدي.[1] ويضيف قائلاً: من المؤكد ان الحالات التي تعبر عن الشطح بعيدة عن التفكير المنطقي لأنها تعيش بمعزل عن الشعور وهي في نظر اصحابها كما قلنا اسرار مقدسة فضح امرها وكشف عنها الحلاج فباح فصلب ولكن صلب الحلاج هو الذي ادى الى القول بذلك الى الدعوة الى عدم البوح.[2] وكان الحلاج اعظم من استشهد في الطريق الصوفي في اوائل القرن الرابع الهجري واكبر الاثر في وضع اساس النظرية الفلسفية الصوفية، فالحلاج اول من تنبه الى المغزى الفلسفي القائل بأن الله تعالى خلق ادم على صورته اي على الصورة الالهية وبناء على هذا الاثر نظريته في الحلول مفرقاً بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الانسانية هما الناسوت واللاهوت وهما طبيعتان لا تتحدان بل تمتزجان وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الاسلام، بتلك الفكرة التي احدثت تقليداً واثراً في الفلسفة الصوفية، وهي فكرة تأليه الانسان واعتباره شيء ذي خصوصية من الخلق لا يدانيه احد في اللاهوتية.[3] لذا يمكن القول ان اسطورة الحلاج بنيت في الجزء الاكبر منها على اساس مقتله المأساوي بتلك الصورة الوحشية من التمثيل الجسدي والحرق بالنار، كما وتعد تجربته من متوسطات الطريق التي انطوت على مفاهيم فلسفية وتوجهات ميتافيزيقية لذا وصفت التجربة الصوفية المتأثرة بالفلسفة.[4] وقد اختلفت الآراء فيه كثيراً فكفره، ابن حزم وابن خلدون والجويني والجبائي وعده غيرهم ولياً كالعاملي والمقدسي والسيد المرتضى ونصير الدين الطوسي والغزالي والفخر الرازي والماتريدي وابن

---

(١) الحلاج، الطواسين، تحقيق ماسينون، (ب، ن)، (ب، م)، (ب، ت)، ص١٩٢.

(٢) مروه، حسين، النزعات المادية، المصدرلا السابق، ص٢٢٤.

(٣) الحلاج، الطواسين، تحقيق ماسينون، (ب، ن)، (ب، م)، (ب، ت)، ص١٦.

(٤) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ص٦٣.

طفيل.[1] وقد صنفت كتب الحلاج التي بلغت تسعة واربعين كتاباً وكان اثنان منها في السياسة وكان من اهمية احدهما وهو السياسة والخلفاء والامراء اذ وجد في خزانة كتب علي ابن عيسى الوزير، لم يبق من كتب الحلاج الا كتابه الطواسين الذي الفه في فترة سجنه وقبل ان يعدم.[2]

السهروردي القتيل ونظرية الاشراق

ولد عام ٥٤٩هـ تقريباً وتوفي عام ٥٨٧هـ تقريباً وهذا معناه انه عاش ثمانية وثلاثين عاماً او ستة وثلاثين عاماً[3]. ما هوالاشراق: هو العلم نور يشرق في قلب العارف لان الاعتقاد (في القلب) هو مثل المرآة المجلوة المصقولة محاذيا للوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الالهية، فكما لا يمكن ان يكون محاذياً للوح المحفوظ وهو لا يرى في المرأة القلبية الصافية.[4] وينتمي السهروردي الى نخبة من الفلاسفة والمفكرين الذين ضحوا بحياتهم في سبيل افكارهم كسقراط والحلاج وثمة ارتباط وثيق بين حياة السهروردي وفكره وكانت الفلسفة بالنسبة اليه حب الحكمة وقد خلف وراءه ما يقرب الخمسين مؤلفاً ما بين مؤلفات فلسفية ودواوين منظومة وقد صنف ما سينون مؤلفاته الى فترات ثلاث:

١) مؤلفات الشباب: يشمل الالواح العمادية وهياكل النور، الرسائل الصوفية وهو ما اطلق عليه ما سينون العهد الإشراقي.

٢) مؤلفاته المشائية: تشمل التلويحات اللمحات المقاومات المطارحات النجاة

٣) مؤلفات النضج: وهي التي اكتمل فيها مذهبه ويظهر التأثير الواضح بالأفلاطونية المحدثة وبأبن سينا وكتب في هذه المرحلة كلمة التصوف واعتقاد الحكماء وقمة اعماله حكمة الاشراق ولكن كوريان عارض

(١) خرطبيل، سامي، اسطورة الحلاج. دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩. ص٢٣.

(٢) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، ٣٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ٣٣٠.

(٤) عفيفي، ابو العلا، فصوص الحكم، مكتبة دار الثقافة، نينوى، ١٩٨٩، ص٣١.

ما سينون: لان الكتب التي اعتبرها ما سينون من مصنفات الطور المشائي تنطوي على عناصر اشراقية واضحة[1]. ان المؤثرات التي نشأت عنها فلسفة الاشراق يمكن ان نجدها عند الفارابي وابن سينا ومن الطرق الصوفية السابقة.

ويؤسس السهروردي في بناء نظريته، على نظرته العالمية الى الفكر الفلسفي حيث نجده متصلاً بين اسرة هذا الفكر على النطاق العالمي وتضع في شجرة هذا النسب، انبادوقليس وفيثاغورس وافلاطون وارسطو وبوذا وهرمس ومزدك وماني.[2] بمعنى انه مستوعب لكل الفلسفات السابقة عليه من افلاطونية محدثة وفارسية...الخ، ويظهر فيه وبكل وضوح الموقف الفلسفي لمدرسة الفيض الاسلامية حيث يؤسس نظريته على المبدأ الفيضي القائل ان الواحد لا يصدر عنه مباشرة الا واحد ويأخذ بمقولتي الواجب والممكن بكيفية تحقق الصلة بين الله (نور الانوار) والعالم[3] ان اثر افلاطون في السهروردي ومدرسته الاشراقية نعتبره امام الحكمة ويقول السهروردي امام الحكمة رئيسنا افلاطون وفي مناسبة اخرى الاشراقيون رئيسهم افلاطون.[4]

مفهوم الاشراق

الاشراق في اللغة اضاءت: يقال اشرقت الشمس اذا اضائت والمنقول عن السهروردي: ان الاشراق في الاصطلاح هو، ظهور الانوار العقلية اي ان النور على نوعين ظاهر كنور الشمس وباطن كنور العقل، وهذا النور هو المراد من الاشراق.[5] وان فكرة الاشراق ليس سوى السناء والبهاء واشراق الشمس عند

---

(١) الشيبي، كامل مصطفى، ديوان الحلاج، (ب، ن)، ط٢، بغداد، ١٩٨٤، ص١٦.

(٢) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، ص٤٤٠.

(٣) الحيدري، كمال، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٩، ١١٦.

(٤) بزي، محمد حسين، فلسفة الوجود عند السهروردي، دار الامير، بيروت، ٢٠٠٩، ص٦٣.

(٥) مروه، حسين، النزعات المادية، المصدر السابق، ص٢٣٧.

بزوغها، وان المقصود بالسناء والبهاء العقل الاول والعقل الثاني، باعتبار ان العقل الاول هو الذي سبق في التوحيد والتجريد والتنزيه ثم انبعث منه العقل الثاني وصورته اقل بهاءاً من العقل الاول وانبثق من تأييده العقل الثالث وشع على العالم لتضيء العالم بأنوارها الاشراقية فهذا الاقانيم الثلاثة هي التي انطلقت منها اشراقات السهروردي.[1] فعالم النور في البناء المعرفي للسهروردي يكون منزهاً تبعا لبعد المسافة اما عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة فكلما كان النور المجرد اعلى في مراقي العلل كان ادنى الى الادنى لشدة ظهوره وقوة اشراقه فالواجب لذاته نور الانوار ابعد الاشياء عنّا من جهة علو رتبته واقرب الاشياء الينا من جهة شدة ظهورها وقوة ظهورها.[2] فالسهروردي يرى ان عالم الانوار يرتب انطلاقاً من العلاقة الاصلية بين نور الانوار وبين النور الاول المنبعث عنه وفق تعدد الابعاد المدركة التي يتداخل بعضها في ترتيب البعض الاخر.[3] بمعنى ان نور الانوار(الله) هو مبعث الاشراق الدائم وهو يتجلى في النفوس العاقلة بالفضائل النورانية وهذا النوع من الاتصال هو الذي يتمثل بصورة عميقة في نفوس متلقية وهذا الاتصال لا يمكن الوصول اليه بواسطة الذهن المعتمد على الحواس.يقول السهروردي: يصير له بالولادة الطبيعية ارتباط بعالم الملك (الطبيعة والمادة) وبهذه الولادة يصير له ايضاً ارتباط بالملكوت (الروح والحقيقة) اما صوت اليقين الى الكمال فلا يحصل الا بهذه الولادة المعنوية فيها يحصل على ميراث الانبياء من خلال ارتباطه بعالم الملكوت.[4] ويضيف قائلاً على لسان السهروردي: فالملك ظاهر والملكوت باطنه والعقل لسان الروح والبصيرة قلب الروح واللسان ترجمان القلب وما ينطق به معلوم

---

(١) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ص٢٦٩.

(٢) عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، المصدر السابق، ص٢١٢.

(٣) مغنية، محمد جواد، مذاهب ومصطلحات فلسفية. مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، قم، ٢٠٠٧، ص٢٣.

(٤) الكيالي، باسمة، اصل الانسان وسر الوجود، ج٢، فلسفة العقول، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٣، ص١٧٤.

عند القلب.[1] ان النور عند السهروردي مبدأ وجودي بل هو المبدأ الاوحد فليس الكلام مبدأ اخر كما تقول الثنوية، وانما هو انخفاض في درجة النور فلايوجد الا مبدئين متكافئين مصطرعين، والذي يعرض للذهن من هذا التحليل المبدئي هو ان الحقيقة هنا تتخذ فكرة النور اساسا لها، بمعنى ان فلسفة الاشراق هي رمز النور الذي يعتبر اكثر حقائق العالم وضوحاً فأنها حقيقة تعود الى اجسام مادية تأتي من النور مباشرة من نور الانوار(الله) فالحقيقة تتخذ هنا النور مبدأ للوجود واساساً لها، اذاً فالنور في الفلسفة السهروردية هو طاقة تثبت الوجود في الكائنات في الوجود الاشراقي الالهي اوهو فيض من نور الله.[2] انطلق السهروردي في تحديده للنور كأصل للوجود وقدم صيغة نظرية عن نموذجها المثالي لا تتعارض في جوهرها عما متعارف عليه عند الصوفية وانها احد النماذج التي يفسر بها الوجود فهو:

فيض علوي ونور الهي يتصل بما هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدس عن ثوب النقص وقد ورد الاساس لهذا التصور في سورة النور: الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح.. الخ الآية الكرية. نلاحظ ان الاتجاه يسير في اتجاهين. عن طريقة الاشراق والمشاهدة.

١) اتجاه رئسي عامودي يشرق فيه الاعلى على الادنى حيث تعم الفيوضات عن طريق الاشراق والمشاهدة.

٢) اتجاه عرضي افقي يتم الفيض فيه... عن طريقة المشاهدة والاشراق ايضاً لكن هذه تكون اضعف من الاولى لتسلمها لبقية الاشعة النورية لذا احتوت على الاجسام الفلكية والمركبات العنصرية.[3] ويستند السهروردي في النظام المعرفي الى ثلاثة حقائق ويختلف بذلك عن الصوفية المستندين في معرفتهم على الذوق والمكاشفة بأن اضاف المعرفة الفلسفية المبنية على اساس العقل والاستدلال الى بنائه المعرفي اضافة الى الكتاب والسنة فأستطاع بذلك تأسيس منظومة فلسفية عقلية متقنة تكون قادرة على الأتيان والقائمة على اسس صحيحة في تحصيل

---

(١) شهزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الاشراق، مؤسسة الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٧، ٣٨٤.

(٢) الكيالي، باسمة، اصل الانسان، المصدر السابق، ص١٧٤.

(٣) الجنابي، ميثم، حكمة الروح الصوفي، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٦، ص٦٨.

المعارف.[1] كما انه يبين طبقات الحكماء وفق توصيفه كالاتي:

١) حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث.[2]

٢) حكيم بحاث عديم التأله.

٣)حكيم الهي متوغل في التأله والبحث.

الى ان يقول واجود الطلبة طالب التأله والبحث وكتابنا هذا لطالبي التاله والبحث.[3] وقد قسم طبقاته هذه، ففي الطبقة الاولى كثر الانبياء والاولياء من مشايخ المتصوفة كالسهل التستري والجنيد البغدادي وان الطبقة الثانية هم عكس الاولى وهم المتقدمين كأكثر المشائين من اتباع ارسطو من المتأخرين كالشيخين الفارابي وابن سينا واتباعهما ومن الطبقة الثالثة من المتقدمين موصفاً بهذه الصفة ولا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب.[4] ويمكن القول ان المعرفة الفلسفية يمكن تعلمها بطريقة تربوية وتكتسب بالمجهود الذهني ويمكن تعلمها بالعقل وحده يمكن التدرج بتعلمها وتعلم مذاهبها وبنظرياتها التي تنتمي بعضها مع بعض اما المعرفة الصوفية فلا يتاقل منها الا طرقها ووسائلها ومناهجها وتعاليمها واوامرها ونواهيها، اما جوهرها فلا يمكن تناوله ولا تعلمه ولا شرحه كما هو الحال في الفلسفة بل هو تجربة شخصية او هو علم. فهو مليء بالأسرار يقدم من الحضرة اللدنية الى من يسعد بالاصطفاء.[5] وللسهروردي نظرية في الوجود عبر عنها بلغة رمزية على اساس نظرية الفيض: يقول هناك عوالم ثلاثة فائضة عن الله او نور الانوار الذي يشبه الشمس التي لا تفقد نوريتها شيئاً رغم اشعاعها المستمر.[6] ويكمل قائلاً: فالعالم الاول يشمل الانوار القاهرة ومن

---

(١) الجنابي، ميثم، حكمة الروح الصوفي، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٦، ص٦٩.

(٢) بزي، محمد حسين، فلسفة الوجود، المصدر السابق، ص١٠٨.

(٣) شهرزوري، شمس الدين، شرح حكمة الاشراق، المصدر نفسه، ١٢.

(٤) الحيدري، كمال، العرفان الشيعي. المصدر نفسه، ص١٧١.

(٥) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ص٢٧٢. وينظر ايضا: مروه، حسين، النزعات المادية، المصدر السابق، ص٢٤٦.

(٦) الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، دار فراقد، قم، ٢٠٠٥، ص٢٠١.

جملتها العقل الفعال او روح القدس والثاني يشمل النفوس المديرة للأفلاك السماوية والثالث هو عالم الاجسام العنصرية اي اجسام ما تحت القمر والاجسام الاثيرية اي اجسام الافلاك السماوية.[1] فالسهروردي الذي كتب بلغة عربية جميلة كان ميتافيزيقياً بارعاً وكان فناناً مبدعاً ومتصوفاً ايضاً كان يدمج سوياً اشياء لا وجود لعلاقة ظاهرية بينها فكان قادراً على مساعدة المسلمين على خلق رموزهم وعلى ان يجددوا معنى جديدا واهمية في الحياة.[2] اذاً فلسفة السهروردي وصياغته لمفهومه عن العالم فهو يحدد العالم بأنه ما سوى الله ويقسمه قسمين قديم وحادث فالأول(القديم) يشمل العقول والاخلاق ونفوس الافلاك وكليات العناصر ولوازمها الاولية اي الملازمة لها بالضرورة من الحركة السرمدية والزمان والثاني: الحادث ما عدا ذلك اي اشياء العالم المادي المشخصة لكن حدوث هذا القسم الثاني من العالم ليس مطلقاً انما هو نسبي اي ان الموجودات الجزئية المادية حادثة بالنسبة للقسم الاول من العالم لكونه اعلى منها في مراتب التصنيف الاشراقي ومعنى حدوث النسبي انها قديمة ايضاً بحكم تبعيتها للعالم الاعلى اي الحكم كونها مشمولة بنظام الانوار الاشراقية الازلية فأنه ما دام فيض في هذه الانوار ازلياً ابدياً فكل ما يصله شيء من هذا الفيض مهما كان ضئيلاً فهو ازلي ابدي اي ان السهروردي قد دعم موقفه من ازلية العالم بموقفه من ازلية الحركة والزمان لذلك يعلق حسين مرورة على هذا الموقف بالقول انه اقترب خطوة من النزعة المادية. اي ان هذا التصور للحركة هو انعكاس للعالم الواقعي المادي وينقسم هذا الرأي الى قسمين : الاول. التناقض في رؤيته الاشراقية الغيبية. وبنى الاساس المادي لواقع المجتمع ثانيا. والتناقض القائم نتيجة لاهتزاز القيم الاجتماعية والروحية، التي كانت نتيجة لهذا التناقض في بناء بنية المجتمع. اذاً فلسفة السهروردي قامت على اساس النور في الاخلاق والمعرفة والوجود ، وقد وجدناه قد جمع في نظريته الاشراقية القرأن والعرفان والبرهان من داخل علوم التصوف والخروج عليها بمقولته البرهانية.

---

(١) شهزوري، شمس الدين محمد،شرح حكمة الاشراق، ج٢، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ص١٢.

(٢) الحيدري، كمال، العرفان الشيعي، المصدر السابق، ص١٧١.

محي الدين بن عربي

هو اشهر متصوفي العرب، واكثرهم انتاجاً اسمه محمد ولقبه محي الدين وكنيته ابو بكر ويعرف بالحاتمي الطائي نسبة الى حاتم طي وقد اشتهر في الشرق بأبن عربي واطلق عليه اتباعه لقب الشيخ الاكبر ولد في الاندلس بمدينة مرسية في السابع عشر من عمره من شهر رمضان سنة ٥٦٠هـ الثامن عشر تموز ١١٦٥م وفي سن الثامنة انتقل الى اشبيلية حيث قضى حوالي عشرين عاما وتلقى خلالها علوم الحديث والفقه والكلام واطلع على المذاهب الفلسفية والعلوم المعروفة في عصره.[١] وقد قضى في موطنه الاندلس٣٨ عاماً وعاش بقية حياته في الشرق وفي المشرق ايضاً كتب اعم مؤلفاته الفتوحات المكية وفصوص الحكم وترك وراءه اكثرمن مئتي كتاب ويذكر انه الف خمسمائة كتاب وذكر منها بروكلمان في كتابه تاريخ الادب العربي اكثر من مئتي كتاب. وابن عربي هو اول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الاسلامي وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية وهو يقول معبراً عن مذهبه هذا باختصار (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها.[٢] ويعتقد ابن عربي ان وجود المخلوقات وجود عرضي وان الوجود الحق هو وجود الله والكائنات مظهر لعلم الله وارادته وتقوم تجربة ابن عربي على المزج بين التصوف والفلسفة بين الحقيقة والحكمة لتحقيق وحدة الوجود وكمضمون لها.[٣] ويأخذ بمنهج الذوق المدعم بالعقل القائم على التطوير العاطفي والرمز والاشارة والمعتمد على اساليب الخيال بحيث انه بدون هذا العلم لا يمكن للصوفي العارف ان يعالج مسائل تستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق ان يدركهما ويستعصي على اللغة غير الرمزية ان تفضح اسرارها.[٤] كما ان المعرفة الصوفية فيما لو كانت الذوقية الكشفية القلبية ومحصلة المعرفة منها قد تتعارض احياناً مع المعرفة النظرية القائمة على الاستدلال والبرهان فيقول ابن عربي على هذه المفارقة: نحن ما

---

(١) غلاب،محمد،المعرفة عند مفكري الاسلام،دار المعرفة الجحامعية،الاسكندرية، ١٩٦٦، ص١٥.

(٢) التفتزاني، ابو الوفى، الغنيمي، مدخل الى اتلتصوف، المصدر السابق، ص١٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩٩.

(٤) ارمسترونج، كارل، الله والانسان، دار اللاذقية، سوريا، ١٩٩٦، ص٢٣٨.

نعتمد على كل ما نذكره على ما يلقى الله عندنا من ذلك لا على ما تحتمله الالفاظ من الوجود.[1] بمعنى انه لا يقف اتجاه القيمة الحقيقة للتغير الظاهر بقصد المعارف والابطال بل لا يعني التأويل الارفع المنطوق اللفظي الى مرتبة اعلى بالنسبة الى خبرة المصطفين وزيادة محصول التعليم لهم.[2]

ما هية وحدة الوجود:

تصوف وحدة الوجود هو تصوف مبني على القول بأنه ثمة وجود واحد فقط هو وجود الله اما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على تحقيق تحكم به العقول المعاصرة فالوجود إذاً واحد لا كثرة فيه.[3] الا ان ابن عربي يرى الكثرة وشهوده يعطيه الكثرة وبصره يقع على كثر، إذاً الكثرة عنده موجودة صحيح ان الكثرة عنده موجودة ولكن باعتبار سريان الوجود فيها والكثرة هنا كثرة مجازية غير حقيقة انها كثرة خيالية مثلما ان وجودها خيالي.[4] بمعنى ان الله هو الحقيقة الوجودية وهو الحقيقة الوحيدة وان الكثرة هي لأسماء وصفات الموجود المطلق وكل ما عدا ذلك هو تجلياته في وجودات شيء لكنها عين ذاته.وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة تنكر وجود العالم الخارجي الظاهر بكل موجوداته وظواهره وحدة تقرر ان الموجودات في الحقيقة شيء واحد وجوده الحق تعالى ووجودها الزائل هو العالم في الوجود الحقيقي هو وجود الحق.[5] ان الاشكالية الوجودية في الوحدة والكثرة عند ابن عربي هي ان الكثرة مجرد ظلال بينما تشهد بها الحواس وكثرة يقرها العقل وتكون الوحدة بمعنى ان ليس هناك سوى وجود واحد الوجود الما ورائي وهذه هي المثالية الذاتية التي لا تقر بوجود العالم الموضوعي. ومع ابن عربي: ان الاتجاه العام هو اتجاه مثالي يقوم على تصور عالم ميتافيزيقي مصدر

---

(١) الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، المصدر السابق، ص٣٠٠.

(٢) التفتزاني، المصدر السابق، ص٢٠١.

(٣) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ص٦٩.

(٤) سميسم، علي، تاويل النص عند الصوفية، ديوان الكتاب، بيروت، ٢٠٠٨ .ص٢٢٠.

(٥) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، رابطة الكتاب الاردنيين، ١٩٩٥، ص٥٨.

وجوده ومصدر كل وجود اخر عند من يعترف بوجود اخر هو قوة عـليا متعالية عن المادة الحركة والزمان والكيف والكم تعاليا مطلقاً.[1] ويرى ابن عربي ان رؤية الوجود رؤية باطنية جوانية تستشرف الامر على ما عليه لا كما يبدو للحواس الظاهرة ان المعرفة عند العارف هي من العمل والمجاهدة وليست نتيجة فكر نظري فقط ويذهب ابن عربي الى ان الوجود رؤيا كرؤيا النائم ويحتاج الى تعبير كما تعبر الرؤى ولكي تتم البرهنة على هذه الخلاصة يستوقف ابن عربي اللغة والقرآن والسنة فيؤكد صحة هذه الرؤى الكشفية وبأن الدنيا نوم والحياة يقظة: قال تعالى منامكم بالليل والنهار ولم يذكر اليقظة.[2] الانسان الكامل لابن عربي نظرية في الانسان الكامل فبالنظر لسعة اطلاعه على معارف عصره فقد بنى نظريته في الانسان الكامل على اساس النور المحمدي فالأنسان الكامل عنده قد بنى على اساس اعتماده على فكرة التثليث المسيحي التي تقر بالأقانيم الثلاثة فأخذ بها مشيراً الى الله "ادم بصورته".[3] والانسان الكامل عنده هو الكون الجامع والعالم الصغير وروح سائر الكائنات وعلتها ومن لا يتجلى الله بكامل صفاته الا فيه ولا يعرفه حق الانسان الكامل كما تصوره(موقعه من الحق بمثابة العين للعين) فكما ان انسان العين هو ما تبصر به العين) فالإنسان كذلك هو المجال الذي يبصر الحق به نفسه(او هو مرآة نفسه) وهو العقل الذي يدرك به صفاته وكماله (وهو الوجود الذي ينكشف فيه سر الحق وهو على الخلق الغاية القصوى من الوجود) لأنه بوجوده تحققت الارادة الالهية) بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته ويظهر كمالاته.[4] والانسان الكامل إذاً هو المرموز اليه بأدم هو الجنس البشري في اعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي الا فيه. والانسان الكامل وان كان مرادفاً للجنس البشري في معظم اقوال ابن عربي لا يرى في الحقيقة انها ارقى مراتب الانسان وهي مرتبة الانبياء والاولياء واكمل هؤلاء هو

---

(١) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، رابطة الكتاب الاردنيين، ١٩٩٥، ص٦٠

(٢) التفتزاني، المصدر السابق، ١٦٩.

(٣) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، رابطة الكتاب الاردنيين، ١٩٩٥، ص٦٩.

(٤) مروه، حسين، النزعات المادية، المصدر السابق، ص٢٧٤.

النبي محمد. ويرى ابن عربي ان لأ فضيلة محمد واسبقيته في الوجود، ولا النبي محمد المبعوث بل الحقيقة المحمدية او الروح المحمدية فإنه هو المظهر الكامل للذات الالهي والاسماء والصفات.[1] ما يعني ان الحقيقة المحمدية تعد صورة له(الله) وهو العقل الاول حسب نظرية الفيض او العقل الكلي المتجلي في صورة الانبياء والاولياء الذين يسميهم بالإنسان الكامل وهو الوجود الذي يمثل العالم الروحاني وهذه الحقيقة المحمدية هي مصدر جميع العلوم الباطنية وهي اشراق العلم الالهي في قلوب اولئك الانبياء والاولياء الذين صانوا ذلك العلم بوصفه نظريته في الانسان الكامل يكون ابن عربي قد بين ان الحقيقة الوجودية وان كانت واحدة لها احوال مختلفة تتحقق عبرها وهي الله والعالم والانسان.[2] وفي الانسان الكامل اجتمع ظاهر الكون وباطنه جسمه شكل من اشكال العرش وروحه صيغة من صيغ الذات الالهي قلبه رسم مصغر لمثال الكعبة الذي هو البيت المعمور وقد جمع في خصائص روحه ما اجتمع للملائكة والمريخ وزحل والشمس وهكذا يكون الانسان الكامل اتم تعبير اتحد فيه الله والكون.[3] ويشير ابو العلا عفيفي: الى تأثره بفلسفة اخوان الصفا لا سيما فيما هو منوط بعلاقة الفرد بالعالم الاكبر.

ان هذه الصيغة من الانسان الكامل: هل قصد ابن عربي المتصوف ام اقصد الحقيقة المحمدية والنبوة والاولياء ام قصد الله بالذات؟ فاذا كان الانسان الكامل غاية المعرفة يكون الله هو الفاعل ويكون الانسان الكامل الشاهد القابل واذا كان الله هو غاية المعرفة فأنه يتخذ في القلب اشكالاً تختلف باختلاف تهيؤ هذا القلب لتلقي نورانية الله التي لا تحدّ.[4] ويصف الإنسان الكامل قائلاً: هو الإنسان الحادث النازلي والإنسان الدائم والأبدي.[5] ان نظرية ابن عربي في الانسان الكامل

---

(١) الجبوري، نظلة احمد، وحدة الوجود. مكتبة ابن تيمية، الحرق، البحرين، ١٩٨١، ص١٦٠.

(٢) التفتزاني، المصدر السابق، ص٢٠٣.

(٣) موسى، محمد يوسف، فلسفة الاخلاق في الاسلام، (ب، ن)، (ب، م)، (ب، ت)، ص٢٥٢.

(٤) عفيفي، ابو العلا، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص٣٨.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٧.

ليست جزءاً من نظرية اوسع واشمل هي نظريته في الكلمة الإلهية، فأنه يعالج في هذه النظرية ثلاث مسائل هامة تحوم كلها حول موضوع واحد يسميه في كل حالة باسم خاص

١) الكلمة من الناحية الميتافيزيقية وهذه يسميها حقيقة الحقائق وهي مرادفة للعقل الالهي او العلم الالهي.

٢) الكلمة من الناحية الصوتية: وهذه يطلق عليها اسم الحقيقة المحمدية.

ويعتبر هذا مصدر كل اسماء الانبياء والاولياء وعلى حدسها تساوي القطب عند الصوتية.

وحدة الاديان

يرى ابن عربي ان كل دين لا يحوي الا قسم من الحقيقة. ان الله محيط بالأيمان مهما تنوع ولذا كان النزاع بين الاديان امراً باطلاً وعلى المتصوف الا يعيش ديناً واحداً، ان في قلب الانسان كما يسمى ويضرع اليه فكأنما هو يضرع الى نفسه وما من امرئ يبتهل اليه الا ويؤمن برحمته.[1] فالدين كله واحد، وان العابد ينظر الى جميع الصور على انها حقيقة واحدة هي الله وله ابيات تدل على هذا المعنى:

لقد كنت اليوم انكر صاحبي ... اذا لم يكن دينه الى ديني

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... والواح توراة ومصحف قرآن

ادين بدين الحب انى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وايماني[2]

---

(١) الجبوري، نظلة احمد، وحدة الوجود. مكتبة ابن تيمية، الحرق، البحرين، ١٩٨١، ص١٨٧.

(٢) اليازجي، كرم، اعلام الفلسفة العربية، دار النهار، ط٣، بيروت، ١٩٦٩، ص٣٠٢.

وله كذلك:

عقـد الخلافـة في الالـه عقائـدا وانـا اعتقـدت جميـع مـا اعتقـدوه

ان هذه الرؤية لحقيقة المعتقدات رؤية نابعة من تأمل عميق للكون ومظاهره وقراءة اعمق لمعطيات القرآن والسنة ونجد مثل هذا المعنى في الآية القرآنية (ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرها ، الرعد(١٥).[1] ويفهم ابن عربي الآية القرآنية (وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه، الاسراء ٢٣)ب معنى حكم وليس امر فقط كما في التفاسير، وبحسب هذه النظرة يترتب فهم جديد الى جميع المعتقدات الموجودة على البسيطة نظرة تعمل بالمبطن والغائب في المعتقد ، وتدل آياته على الاخطاء التي وقع فيها اصحاب الديانات القديمة فاليهود اخطأت في نسبة الله حينما قالت(وقالت اليهود العزيز ابن الله) (التوبة٣٠)وكذلك النصارى اخطأت في قولهم(ان الله ثالث ثلاثة)، المائدة(٧٣).[2]

يقول ابن عربي:

الله اوسـع ان يقيـده لنـا عقـد فكـل عقيـدة لا تبطـل

فلـه التجلـي في العقائـد كلـها وانـى بـذاك تبـدل وتحـول

فهنا رؤية في الاديان لصور مختلفة لحقيقة واحدة، والله محيط بالأيمان مهما تنوعت اشكاله، وان كل دين يحوي قسم من الحقيقة، وقد حاول ابن عربي ان يقرب ويؤلف بين المسيحية والاسلام، واتخذ لهذا التقريب اسساً فيها ان الثالوث المسيحي يكون وحدة يقابلها في القرآن، الله الرحمن والرب وان المسيحية قائمة على المحبة، وان المحبة قوام، الايمان في الاسلام ايضاً.[3]

---

(١) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر، المصدر السابق، ص٢١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١٢.

(٣) اليازجي، كرم، المصدر السابق، ص٣٠٦.

ابن سبعين

ولد عبد الحسن بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين المكي الغافقي في(رقوطة) من اعمال مرسييه بالأندلس عام(٦١٤هـ-١٢١٧م) وتوفي عام (٦٦٧هـ) اواخر عصر الموحدين(١). وتقترن الوحدة المطلقة بأبن سبعين كتسمية اشتهر بها وعرف من خلالها مذهبه في تفسير الوجود، وتؤسس على عبارة مجمله هي(الله فقط) ومفادها ان الوجود الحقيقي لله واما الموجودات فوجودها عين وجودته غير زائدة عليه.(٢) ويقسم الوجود الى مطلق ومقيد ومقّدر وهذا التقسيم اعتبارياً لا حقيقياً والتزم في ذلك كله الأدب تصعد وتصعد وتنال الكمالات وتكون بحيث لا يمكن، ان يزداد فيك ولا ينقص منك ولا يتعين لك توجه الا الى الحق الواحد، الحق وحده.(٣) ان البعد الشروحي لهذه التجربة يقتضي التركيز على نمط التصوير الذهني، المجرد بأمكاناته الرمزية والايحائية لتقريب المعاني المجردة الى الادراك الصوفي، وكانت الفلسفة على وجه التخصيص هي التي تمثل محور الصياغة المذهبي في اتجاه مفكرنا وابن باجة والفارابي وابن عربي.(٤)

ابن سعين والتصوف:

كان ابن سبعين يتبع طريقة تصوفية هي الطريقة الشوذية نسبة الى الشوذي وكان يأخذ بالتصوف والفلسفة من القائلين بالوحدة، والشوذي صوفي اندلسي وكان من اساتذة ابن سبعين وان الوحدانية لله هي غير التوحيد والتي هي مسألة وجودية حياتية لإضفاء الوحدة والنظام كغاية لتكامل الحياة، وان يتوحد الله بتوحد الانسان في قيمه وتوحيده مع الاخر اذا فهمنا الدين مجال وجودي للذات

---

(١) شرف، محمد ياسر، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين. وزارة الثقافة، بغداد، (ب، ت)، ص١٤.

(٢) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ٢٥٨.

(٣) التفتزاني، ابو الوفى الغنيمي، ابن سبعين وفلسفته الصوفيه، دار الكتاب العربي، بيروت، (ب، ت)، ص٢١١.

(٤) ياسر، شرف، الوحدة المطلقة، المصدر السابق، ص٦٤.

الانسانية والانسان لا يؤثر فيه التوحيد للغيب مثلما يؤثر فيه، التوحيد للوجود، توحيد الحياة، توحيد العوالم، توحيد القيم، توحيد الذات، توحيد الانبياء، توحيد الدروب، توحيد المفاهيم.[1] وان ابن سبعين لا يقول الا بوجود واحد فلا كثرة بأي حال ويتمثل بجملة من نصوص القرآن لاثبات مذهبه كقوله تعالى: هو الاول والاخر والظاهر والباطن (الحديد٣) وقوله تعالى(كل شيء هالك الا وجهه)(القصص٨٨) ويستدل على مذهبه بالحديث(اول من خلق الله العقل فقال له، اقبل فأقبل.[2] وادى مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة الى معارضة المنطق الارسطي فيحاول جاهداً ان يضع منطق جديد في(بد العارف) ليحل محل ذلك المنطق الشوذي صوفي اندلسي وكان يأخذ بالتصوف والفلسفة هو ابو عبد الله الشوذي الاشبيلي وكان يكنى بالحلوي وكان من تلاميذه ابو اسحاق ابن دهاق(ت ٦٢٤هـ)ويكنى بأبن المرأة وكان من اساتذة ابن سبعين وذكره اي الشوذي ابن مريم في البستان انه كان امام العارفين وتاج الاولياء وسيد الصالحين وانه كان نزيه تلسمان، الذي يقوم على تصور الكثرة.[3] ويسمى منطقه بمنطقة المحقق وهو ليس من جنس مايكتسب بالنظر العقلي انما من قبيل النفحات الإلهية، وان الالفاظ المنطقية الستة، الجنس، النوع، والفصل والخاصة والعرض والشخص، تشعر بالكثرة الوجودية فهي محض وهم والمقولات العشر كذلك وان اختلفت وتباينت فأنها تشير الى الوجود الواحد المطلق[4] هذا التوجه الصوفي في ضوء هذه الرؤية للكشف عن الوحدانية في عالم الوجود القائم على كثرة لكنها في حقيقتها واحدية ليشكل في النهاية رؤية خاصة للوجود والانسان والذات الالهية وليبين كذلك مقدار المعاناة التي يعانيها الصوفي في ادراك حقيقة الله المجردة. يلاحظ ان رؤية ابن سبعين هو الوحدة المطلقة وليس هناك شيء غير الله او كما يقول(ليس الا

(١) الجبران، عبد الرزاق، الحل الوجودي للدين. انقلاب، المعبد، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٧، ٩٨.

(٢) التفتزاني، مدخل الى التصوف، المصدرالسابق ، ص٢١٠

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٠.

(٤) المصدر نفسه ، ص٢١١..

الله فقط).[1] وكذلك قدرة الغنى المطلقة، الغني لا يفعل في ذاته ولا ينفعل لأحد ولا يمكن ذلك فيه عز وجل بل هو الفاعل على الاطلاق في غيره على الاطلاق، وان الوحدة المطلقة هي(انية الأنيات وهوية الهويات وماهية الماهيات وكل ذلك قل او كثر تعبير عن معنى واحد.[2] ان هذه التصور الاحدوي يصور وحدة الكون والوجود من حيث دلالته وهي مصدرعلى وحدانية الخالق فانه يؤسس للوعي بالوحدة الكونية، الوجود والتنزه عن التشبه بالمفاهيم الانسانية مثل التجسيم والتجريد وغيرها، يقول ابن سبعين: لا اول ولا اخر ولا محمول ولا موضوع وهي هو وهو هي والعلم اعم هذه الإنبات الروحية والذات القديمة معقول وجودها كما تقول الفكر في النفس والنفس في العقل الفعال والعقل الفعال في الكلي والكلمة في الكلي والكلي في ذات الحق.[3] والمراتب الوجودية المختلفة عند ابن سبعين عوارض للوجود والعرض لا يبقى زمانين في التحقيق فهو باطل ابدا فحيث ان الحق الله هو الوجود، والوهم هو المراتب الزائلة والباطنة وكل شيء هالك هو المراتب الوهمية[4] ويفرق ابن سبعين في الوجود تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية، فالهوية هي الكل، والماهية هي الجزء، وان شئت فأن الهوية هي واجب الوجود والماهية هي الممكن الوجود والهوية عنده هي الربوبية والماهية هي العبودية، وفي الحق لا هوية بدون ماهية كما انه لا ماهية بدون هوية فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء والفرع بالأصل ولا تفرقة بينهما على التحقيق بل هناك وحدة مطلقة والكثرة من وهم الجهلاء والعوام[5]. ان ابن سبعين في تصوفه الفلسفي وقوله بالوحدة المطلقة، الذي يزيد على مذهب وحدة الوجود على رفض اي تمايز في الوجود، ولكنه بلا شك تطور لمذهب وحدة الوجود

---

(١) التفتزاني، مدخل الى التصوف، المصدر السابق، ص٢١٢

(٢) التكريتي، ناجي، الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الاندلس، بيروت، ١٩٧٩، ص٣٣٦.

(٣) الجبوري، نظلة احمد. وحدة الوجود، المصدر السابق، ص١٩٦.

(٤) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، (ب، ت)، ص٥٥٤.

(٥) التفتزاني، ابن سبعين، المصدر السابق، ص١٣٦.

ونصوص ابن سبعين واضحة في التصريح بهذا المذهب مثلما كانت نصوص ابن عربي واضحة في بيان مذهبه.

صدر الدين الشيرازي ومذهب الحكمة المتعالية

ولد في شيراز عام ٩٧٩هـ وتوفي عام ١٠٥٠هـ على وجه التقريب في البصرة اثناء عودته من الحج، ابوه ابراهيم بن يحيى القوامي وكان ابوه احد وزراء فارس وعاصمتها شيراز عرف بين تلاميذه بـ صدر الدين او صدر المتألهين وعند العامة بـ(الملا صدرا) وقد مكنه ثراء اسرته من الانقطاع للدراسة والتفرغ لها.[١] وقد اورد المستشرق هنري كوربان في مقدمته لكتاب المشاعر ومؤلفات(ملا صدرا) ان مؤلفاته بلغت اثنين واربعين كتاباً ورسالة اهمها كتابه الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة.[٢] ولكي نتبين الدور الذي قامت به هذه الطريقة لتبين لنا الدور الذي في الرؤية الكونية، لله والعالم والانسان، والحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركبة موحدة ومبتكرة قد استطاعت ان تعالج مسائل الكون الاساسية من خلال طريقتها الخاصة وعلى ضوء الاسس التي اكتشفتها، فابتكرت طريقة فلسفية جامعة، وتوجها فكرياً . وحدت بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية وبين الفلسفة والعرفان من ناحية اخرى، ودمجت العناصر المشائية والأشراقية والعرفانية والدينية.[٣] بينما يذكر هادي العلوي بأن اظهر ما يميزه، تلك النزعة النقدية التي تطغى على منهجه الفلسفي وعلى الرغم من انه يذكر في جملة الفلاسفة السينويين فأن اراء ابن رشد قد نوقشت في كتبه على نطاق واسع، كما نوقشت وهوجمت افكار السهروردي كمارد على المشائين والرواقيين والذريين ومتكلمي الاسلام من معتزلة واشاعرة.[٤] ولكن هل استطاع الشيرازي التوفيق وصقل هذه المدارس

---

(١) عودة، ناجي حسين، التصوف عند فلاسفة المغرب، دار الهادي بيروت، ٢٠٠٦، ص١٣٦.

(٢) حسن، نزيه عبد الله، فلسفة صدر الدين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٩، ص٢٢

(٣) العاملي، يوسف، علة الوجود بين الفلسفة والعرفان. دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٦، ص٣١.

(٤) الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، دار فراقد، قم، ٢٠٠٦، ص٨٩.

المتعارضة؟ في مدرسة فلسفية واحدة، ام هي مجرد تلفيق هناك من يصرح بصحة ما جاء في الحكمة المتعالية بحيث ان العناصر المكونة لها فقدت صيغتها الخاصة بها وامتزجت واتحدت في منظومة فلسفية مستقلة دونما تنافٍ لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن.[1] ان ما يشار الى منهج صدر الدين الشيرازي، ان هذا المزاج معزز بموهبة ادراكية عالية وخلفية ثقافية عميقة فأن الفلسفة الالهية ابتداءاً من افلاطون وافلوطين ومروراً بالقديسين اوغسطين والاكويني، هي صروح للميتافيزيقا لم تقدم للفكر البشري غير المخاريق اللفظية والمعميات.[2] ان الحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركبة ولكنها موحدة ومبتكرة وقد استطاعت ان تعالج مسائل الكون الرئيسية على طريقتها الخاصة وعلى ضوء الاسس التي اكتشفتها واحدثت انقلاباً فكرياً في تاريخ العلوم الفلسفية.[3] كما ان فلسفة صدر الدين الشيرازي فيها جانب مبدع لم يسبقه فيه احد من فلاسفة الاسلام الا هو الجانب الطبيعي المادي منقطعاً عن السياق الذي يصلها باللاهوت، الا وهو نظرياته في الحركة الجوهرية واصالة الوجود ووحدة الوجود.[4] فتتخذ علوم الشريعة عنده اساساً لعلوم الفلسفة(العقل) في الوقت الذي تكون علوم العقل اساساً لعلوم النقل في بناء علائقي متبادل.

الوجود عند الشيرازي

ان البحث الوجودي ابتدأ مع الفلسفة اليونانية الطبيعية ويمكن ان يعد بارمنيدس هومن اخضع مبحث الوجود الى دراسة معمقة وتتخلص رؤيته بأن الوجود واحد وأنه هو نفسه، وأنه ضروري وأنه دائم سرمدي وأنه متصل ومتجانس، وأن الوجود والفكر شيء واحد.[5] ان خلق الاشياء(ايجاد الوجود وايلاده) وكذلك

---

(١) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، وزارة الارشاد، بغداد، ١٩٧١، ص٣١.

(٢) الحيدري، كمال، مناهج المعرفة، دار فراقد، طهران، ١٤٢٤ هـ، ص١١٢.

(٣) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، وزارة الارشاد، بغداد، ١٩٧١، ص٣٧

(٤) الحيدري، كمال، مناهج المعرفة، دار فراقد، طهران، ١٤٢٤ هـ، ص١١٣.

(٥) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، وزارة الارشاد، بغداد، ١٩٧١، ص٣٤.

تطويرها ووجودها على الوجـه الاكمل هي مهمة الفلسفة لذاتها الاداة التي يفسرها الانسان الوجود(يعرفـه علـى ما هـو عليه) ان معرفة الشيء كما هو في الواقع شرط اساسي لإيجاده او تغييره المراد بالوجود بإصالة الوجود، هو اصالة الحقيقة العينية وهي الخارجية التي يترتب عليها الاثـار، اما معنى الماهية، اي ما به الشيء هو أي ما يتحقق به الشيء.[1] وان ما ذهبت اليـه مدرسة الحكمة المتعالية هو القول بإصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالوجود هو الحقيقة في العالم العيني وهو المنشأ لترتيب الاثار الخارجـية، وانمـا الاثـار تترتـب على منـشأ انتزاعها وهو الوجود لذلك يمكن ان تنسب لها.[2] والحق ان الوجود متقدم على الماهية لكن لا بمعنى انه مؤثر فيه بل بمعنى انه هو الاصيل والماهية تبع له لاكمـا يتـبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص فيكون الوجود موجوداً في نفس الـذات والمـاهيـة موجودة بالوجود اي بالـعرض، فـهـمـا متـحـدان بهـذا النـوع مـن الاتـحاد.[3]

الحركة الجوهرية

ان ارقـى مسـتويات التكامـل الـتي بلغها موضـوع الحركـة في الفلسـفة الاسـلامية كان مع صدر الدين الشيرازي الذي اثبت ان الحـركـة في الجوهر. وقد بنـى افتراضـه للحركة في الجوهر على مبدأ ان وجود العرض يتبع وجود الجوهر لذا فأن اي حركة تقع في الاعراض انما هي تبع لحركة تقع في الجوهر فما لم يتحرك الجوهر لم تتحرك الاعراض.[4] يقول الشـيرازي في توضيـح نظريته الرابط هو الحركة الجوهرية الفلكية والطبيعية و الفلكية فمن وجهها العقلـي مسـتندة الى القـديم الثابـت ومـن حيـث وجهها الكوني مستندة الى الحوادث الكونية.[5] فالطبيعة مبدأ الحركـة، امـا وجودهـا فمن

---

(١) ماكوري، جون، الوجودية، عالم المعرفة، الكويت، ٥٨، تشرين اول، ١٩٨٢.ص١١.

(٢) الرفاعي، عبد الجبار، الفلسفة الاسلامية، دار الهادي، بيروت، (ب، ت)، ص١٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٤) الموسوي، موسى، الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي، جامعة بغداد، ١٩٧٨، ص٣٠.

(٥) بروجردي، مصطفى، الملا صدرا والفلسفة العالمية، بحوث المؤتمر العالمي، نظرية الحركة العامة في الفلسفة العربية والاسلامية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢٨٦.

الله اي ان ثمة فاعلين طبيعيين هو العلة القريبة للحركة والالهي هو علة الوجود.[1] بمعنى انه يقول بالصيرورة العامة للوجود وهذه امثلة على فكر مادي وان الظاهرة الجديدة في منهج الملا صدرا ، فتشمل في احتوائه على بعض مبادئ الديالكتيك ويقوم هذا المنهج على دراسة الاشياء كما هي.[2] ان هذا الديالكتيك لملا صدرا ليس من الوضوح والتميز بحيث يصل الى انجاز العمليات المعقدة ولكن وجود بعض العناصر الديالكتيكية في منهجه الفلسفي.[3] بهذه الكيفية يوظف الملا صدرا الحركة باعتبارها سمة هامة من سمات فكره سمة تعكس صور الحركة وطبيعة علاقتها ، وان هذا المفهوم يضع الفكر الاسلامي على مسار واضح ويبتعد عن التفكير الغيبي في سلسلة الحوادث التي تجري من خلال معطيات الحياة ، وتمثل كذلك رؤية انعطافية في نظرية الوجود وانجاز تجاوز التقليد وخطوة الى الامام في مسار التفكير الفلسفي الاسلامي اما اهم اقسام الحركة الجوهرية : اذ ان الحركة الجوهرية مثل سائر الحركات لا تقتضي بذاتها التكامل والادلة القائمة على وجودها لا تثبت اكثر من التغير.

الحركات العرضية وهي :

الحركة المتشابهة : حيث تكون جميع الاجزاء بالقوة للجوهر متساوية من حيث الكمال ومرتبة الوجود

الحركة الاشتدادية :حيث يكون كل جزء مفروض منها اكمل من الجزء السابق عليه

الحركة النزولية : حيث يكون كل جزء لاحق منها اضعف وأنفصل عن الجزء السابق عليه.[4]

---

(١) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي. المصدر نفسه، ١٣٨.

(٢) المدرسي، محمد تقي، العرفان الاسلامي، مؤسسة فراقد، قم، ٢٠٠٥، ص٣٥٧.

(٣) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، وزارة الارشاد، بغداد، ١٩٧١، ص١٣٨.، ص٣٥، ٣٧.

(٤) اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ، ص٣٦٤.

من ملاحظة مجموعة من النظريات الفلسفية السابقة عليها والتي سعى فيها الى حل مشكلات عديدة، لان ما لا يكون وجوداً ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يكون موجوداً بتأثير الغير وافاضاته بل الوجود هو الوجود بأطواره وشؤونه وانحاؤه. وقد استطاع الملا صدرا بفكره ان يتجاوز الكثير من الفكر الاسلامي وان يتطابق ما استطاع الى ذلك مع الواقع المرئي، الواقع المحسوس وان يكون امكانية نجاح بين العقل والقلب، بين الكشف والنظر.[1]

العرفان:

هو عبارة عن العلم بالحق سبحانه من حيث اسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفية رجوعها الى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الاحدية للحق تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئياتها ولاتصالها بمبدئها واتصافها بنعت الاطلاق والكلية.[2] المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، وان الهدف الذي يبغيه العارف هو مشاهدة الحقائق على ما هي عليه، ولا يرى الفهم والادراك العلمي، الحصولي كمالا للإنسان.[3] والغاية من العرفان الاسلامي هي التعرف الى رب العالمين في ضوء هداية الانبياء والكتب السماوية او ارشاد الاولياء ومعارفهم الحكيمة حتى يرقى المدراج السامية المستكملة وحينئذ لا يشهد الانسان. الا لله تعالى.[4] اما الحكمة فهي العلم الباطني بالقرآن الكريم والمعرفة التي تبعد العبد عن الدنيا وأمورها وتجعله عارفا بعالم الغيب والوجود الحقيقي ولا تأتي هذه المعرفة عن طريق مدرسة او كتاب او معلم فهي من اجل الحق والله من يجذبهم بغايته ان كإنوا جديريـن بها حينئذ يقذف الله بقلوبهم من

---

(١) رضا، خليل، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠.

(٣) الحيدري، كمال، مناهج المعرفة، دار فراقد، طهران، ١٤٢٤ هـ، ص٧٦.

(٤) رفعت، فرح ناز، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٨، ص٨.

نوره.[1] والعرفان باللغة العربية مصدر(عَرَفَ) فهو والمعرفة بمعنى واحد يقول في لسان العرب (العرفان) العلم عرفه يعرفه عرفة وعرفاء ومعرفة وقد ظهرت كلمة عرفان عند المتصوفة الاسلاميين لتدل عندهم على نوع اسمى من المعرفة يكون في القلب على هيئة كشف والهام.[2] وقد استعمل هذا المصطلح عرفان في مراحل متأخرة، ولكنه كطريقة معرفة كان هناك تمييز منذ البداية بين المعرفة التي تحصل بالبرهان والمعرفة التي تحصل بالكشف والبرهان والعرفان: كمبدأ فكري متعالي وعميق، هو رؤية في الوجود وتستمر معرفتها من الاشراق والكشف والشهود والمعرفة الوجدانية النظرية.اما العرفان العملي: هو الذي يقوم بتفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين الى القرب الإلهي يقدم المجاهدة والتصفية والتزكية.[3] والغاية النهائية من هذه المجاهدة هي الوصول الى الحق(...الله) اي ان العارف يريد الوصول الى مرتبة (فأينما تولوا فثمة وجه الله، البقرة، ١١٥) يريد ان يصل الى مقام يرى الله اقرب الى الانسان من نفسه، واذا كان السمع الهيا فأنه لا يسمع الا الله واذا كان البصر الهيا فأنه لا يرى الا الحق واذا كان اللسان الهيا فأنه لا ينطق الا الحق ويعد مصداق للحديث (ان المؤمن ينظر بنور الله). اقسام العرفان: ينقسم العرفان الى قسمين: وهما العرفان النظري وثانيهما العرفان العملي، فالعرفان النظري: هو فرع من فروع المعرفة الاسلامية التي تحاول ان تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه بمعنى انه عطاء رؤية كونية عن المحاور الاساسية في العالم وهي الله والانسان والعالم.[4] اضافة الى ذلك فان العارف يعتمد على الرؤية الحدسية القائمة على المكاشفة والشهود. ومع صدر الدين الشيرازي فقد وضع اصول بنائية بيّن بها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفي وبذلك اوجد خطاً وسطا بين العرفان والفلسفة اسماه الحكمة المتعالية.[5]

---

(١) رفعت، فرح ناز، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٨، ص٢٩٠.

(٢) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص٤٥١.

(٣) الحيدري، كمال، مفاهيم المعرفة، المصدر السابق، ص٨٣.

(٤) رزق، خليل، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٨، ص٦،

(٥) المصدر نفسه، ص٩،

الفرق بين العرفان والتصوف

التصوف: منهج وطريقة زاهدة مبنية على اساس الشرع وتزكية النفس والاعراض عن الدنيا من اجل الوصول الى الحق تبارك وتعالى والسير باتجاه الكمال اما العرفان فهو مذهب فكري وفلسفي متعال وعميق يسعى الى معرفة الحق ومعرف حقائق الامور واسرار العلوم وليس طريقة ومنهج الفلاسفة والحكماء بل هو منهج الاشراق والكشف والشهود[1]. هناك رأيان في موضوع المعرفة الفلسفية، الراي الاول يرفض المعرفة الفلسفية وهذا الرأي متطرف والرأي الاخر يأخذ بموضوع المعرفة الفلسفية الى جانب المعرفة الكشفية والذوقية فكبار العرفانيين كأبن عربي والشيرازي، والسهروردي قد عملوا بالجانب الفلسفي الى جانب امور العرفان الاخرى.اما ابن سينا فقد قال في الفرق بينهما ما يلي: ان العارف اعلى مقاماً ومعرفة ومرتبة من الصوفي فكل عارف هو صوفي وليس كل صوفي عارف ومثل مولوي وحافظ يرون ان الصوفي مبتدئ وقاصر النظر ويهتم فقط بظواهر التصوف مثل اللباس والخرقة ويعتبرونه بسيط التفكير ومتعصباً وقاهر النظر، اما العارف فهو عالم بصير ملؤه الصفاء وقلبه ملؤه الاشراق فقد اشرقت وتلألأت روحه بنور الحكمة الالهية.[2]

والعرفان نظرية وسلوك والتصوف ظاهرة اجتماعية لا تستبطن التنظير او الرؤية وعند ما يذكر الملا صدرا هذه الجماعة من المتصوفة اي تلك الطبقة العارفة من البعد الفكري ومن البعد النظري الذي يرتبط بالرؤية الكونية فيدعوهم بجهلة المتصوفة.[3] وان الزهد(اي التصوف)عبارة الاعراض عن شهوات الدنيا واما العارف فهو المتصوف بفكرة الى الحق(..الله) في داخله .فالعرفان هو عبارة عن صرف الذهن عما سوى الله والتوجه الكامل لذات الحق والتعرض لنوره. فكل

---

(١) سجادي، ضياء الدين، مقدمات تاسيسية في التصوف والعرفان، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢، ص٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣.

(٣) الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١، ص٢٥٤.

عارف زاهد (متصوف)ولكن ليس من الضروري ان يكون كل زاهد(متصوف) عارف.[1] فالمقصود هي الرؤية المبينة على المعرفة القلبية اي ان الزهد البسيط من غير رؤية اساسها المعرفة بالله هو المقصود بالتصوف في اطواره الزهدية البدائية كما في القرنين الاول والثاني الهجريين.

---

(١) رزق، خليل، العرفان الشيعي، المصدرالسابق، ص٧٣

مدارج السلوك
عند الشيخ عبد القادر الجيلاني

ا.م.د- جعفر عليوي موسى
استاذ مادة التصوف في جامعة بابل / اداب

أ - النفس ومراتبها

تقديم:

تعدّ النفس الإنسانية من بين أكثر الموضوعات إثارة وخصوبة في الدراسات الصوفية الإسلامية فلا يخلو بناء نظري أو كتاب في التصوف - على الأغلب - من تخصيص جانب كبير منه لدراستها وبيان درجاتها ومراتبها ونوازعها إضافة إلى بيان الوسائل الكفيلة بترويضها وسياستها ثم التغلب عليها.

إن النفس هي العدو/الصديق، الذي لا يجد الصوفية عنه خلاصا ولا منه محيص، فهي خصمهم الذي يجالدونه مرة ويهادنونه أخرى، وهي في الوقت نفسه، حصنهم الذي يحمون حماه ويذودون عنه، كي لا يخترق أو يستباح. إنها منبت السوء الذي يصدر منه كل أنحطاط أو هلاك قد يحيق بالإنسان في الدنيا أو في الآخرة، وهي كذلك، منبت الصلاح والخير، الذي يثمر عنه كل رقي روحي وخلاص ديني يطمع به الإنسان في هذه الدنيا أو في الآخرة.

النفس الإنسانية هي النفس ذاتها، واحدة بطباعها وطبيعتها، عند جميع البشر، تقريبا، ولكنها قد تلقي بصاحبها في الدرك الأسفل والحضيض، أو قد تضع بين يديه خيوط الخلاص والمجد الملكوتي والسعادة الأبدية. إنها في الوقت

نفسه وفي الإنسان ذاته، تجدها الخائنة الوفية والشرسة المسالمة والكدرة النقية، وقل فيها ما شئت من الصفات والنعوت المتناقضة، فهي(النفس الإنسانية) التي إن استرسلت معها وأطعتها، أرتك العجائب والغرائب من الموبقات والرذائل، والتي إن خالفتها وتعهدتها بالتربية وأنواع الرياضات والمجاهدات ولازمت مراقبتها ومحاسبتها، أرتك العجائب والغرائب أيضا ولكن من جنس مغاير تماما، وهو جنس الكرامات والفضائل السامية والخصال النبيلة، وهي أيضا النفس(نفسها) التي أن تكدرت وصدئت، صارت نفسا ترابية أرضية، لا تختلف كثيرا عن نفوس العجماوات، والتي إن صفت ورقت، صارت(روحا سماوية غيبية)[1] تكاد تضاهي أرواح الملائكة.

النفس عند الفلاسفة الإغريق

لقد تناول موضوع النفس الإنسانية، كثير من الفلاسفة القدماء سواء الإغريق منهم أم المسلمون، ولكن طريقة تناول هؤلاء، تختلف نوعا عن طريقة تناول الصوفية لها، فالفلاسفة من جهتهم، كانوا يركزون جهدهم على البحث عن أصل النفس وأقسامها وطبيعة فعالياتها وكذلك عن علاقتها بالجسد، وعن خلودها أو فنائها بعد موت الإنسان، وكانوا في ذلك يتوزعون على مذهبين: المذهب الأول منهما يمثله سقراط(٤٦٩ – ٣٩٩ ق.م) وتلميذه أفلاطون(٤٢٧ – ٣٤٧ ق.م) وأصحاب هذا المذهب يرون أن النفس جوهر عقلي – أي غير مادي – متحرك من ذاته، وهي علة أولى لوجود الكون، وإن وجودها سابق على وجود المادة، وإنها أنحدرت إلى هذا العالم الأرضي، فأصبحت سجينة الجسد، ولكنها ظلت تحمل من عالمها السابق معارفا وعلوما يمكن استرجاعها بالتذكر والتوليد، وهذه النفس لابد يوما أن ترجع إلى عالمها الأول بعد انفصالها عن الجسد بالموت. وعلى وفق هذا المذهب، فأن النفس هي الحائزة على الوجود الحقيقي وأما الجسد فوجوده ثانوي عارض. النفس خالدة وهي سيدة الجسد وأنها تبتعد عنه كي تمارس الفلسفة وتتعلق بالحكمة.

---

(١) الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص٧٥.

هذه النفس تقاوم البدن وإرادته وتتحكم بالأعضاء، وهي حينما تتحد مع الجسد، فأن الطبيعة تأمرها أن تحكم وأن تسيطر، كما تأمر الجسد أن يعمل ويطيع. يقسم أفلاطون النفس الإنسانية على ثلاث قوى وهي: القوة الشهوية التي تشترك فيها مع الكائنات الحية كافة بنباتها وحيوانها، ثم القوة الغضبية، وهي ما تشترك فيه مع الحيوانات، ثم القوة العاقلة أو الإلهية، وهذه مما يختص بها الإنسان وحده دون سواه من المخلوقات وهذه النفس هي موطن العلوم والمعارف ومبادئ الرياضيات والأخلاق والجمال.[1]

آراء أرسطو في النفس

عند أرسطو(٣٨٤ – ٣٢١ ق.م) النفس الإنسانية واحدة لا تتجزأ، كما إنها لا تمتلك وجودا مستقلا عن الجسد، إذ هي صورة لمادة الجسم، وهي لا تبقى بعد الموت، بمعنى البقاء الشخصي، وأن كان العقل النظري الذي هو أحدى ملكات النفس، يمكنه أن يكتسب صفة الخلود.

النفس عند أرسطو، تنقسم على ثلاث أقسام أيضا وهي القوة الغاذية أو النامية والقوة الحاسة والقوة العاقلة، وأن سعادة هذه النفس تشكل الغاية النهائية لوجود البشر وحياتهم، ولا تتحقق هذه السعادة إلا من خلال حياة عقلية نشطة تزينها الفضيلة ويمارسها الإنسان دون إنقطاع.

العلاقة بين النفس والجسد هي العلاقة بين الهيولى والصورة، فالنفس صورة البدن كما يكون البصر صورة العين، والإنسان الميت، الذي هو بدن دون نفس، ليس إنسانا بالمعنى الدقيق، لأنه تنقصه على وجه التحديد تلكم القوى التي تحدد

---

(١) د. ناجي التكريتي – الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام – ص٤٤ فما بعدها. وللمزيد من التفصيل حول آراء أفلاطون في النفس وطبيعتها وخلودها، فأنه يمكن الرجوع إلى محاوراته الآتية: الجمهورية وطيماوس وفيدون وفيدروس والمأدبة. ويمكن الأشارة هنا إلى ان متصوفة الإسلام كانوا اكثر ائتلافا مع آراء هذا المذهب في النفس، ولعل مردّ ذلك يعود إلى عدم تقاطع هذه الآراء مع ثوابت الدين الإسلامي.

بتوافرها ماهية الإنسان. والنفس التي هي قوة الحياة لا يمكن أن توجد في أي بدن وكل بدن، إذ الصورة تستدعي هيولى مناسبة، فلا يستطيع أن يحصل على الحياة إلا بدن ذو أعضاء ملائمة، ومثل هذا البدن هو بالقوة حيوان أو نبات حي، والنفس هي التحقق بالفعل لهذا البدن.[1]

النفس عند الفلاسفة المسلمون

أما الفلاسفة المسلمون، فأنهم بأجمعهم، لم يخرجوا عن دائرة هذين المذهبين، إلا أن تفردهم وأستقلالهم الفكري تحقق من خلال جهدهم الدؤوب الذي حاولوا من خلاله التوفيق بين معطيات الفلسفة اليونانية الباهرة ومعطيات الشريعة الإسلامية غير القابلة للاختراق، وخير من يمثل هذا الأتجاه الفيلسوف الإسلامي أبن سينا(٣٧٠ – ٤٢٨ هـ)الذي يرى أن النفس هي مبدأ حركة الجسم، وهي تحركه كما تحرك النفوس السماوية أجرام الفلك، والنفس هي كمال الجسم الطبيعي، وهي ليست محركة للجسم فحسب، بل هي سبب الحافظة(الذاكرة) والمخيلة والإدراك وهي مبدأ الفكر. أما علاقة النفس بالجسد فأنها علاقة عرضية طارئة، فالنفس هبطت من عليائها واتصلت مع الجسد على كره منها، بعد أن فاضت عن واهب الصور(العقل الفعال). النفس عند أبن سينا حادثة، حدثت بحدوث الجسد، وهي لا وجود لها قبل ذلك وهي تنقسم على ثلاثة أنفس وهي: نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية،[2] ولكنها جميعا تعد وحدة واحدة لا تتجزأ، لأن أفعال الإنسان خاضعة لمبدأ واحد، هذه النفس تخلد بعد فناء الجسد، لأنها جوهر بسيط والبسيط لا يفسد ولا يتحلل، وقد لخّص أبن سينا نظريته في النفس في قصيدته العينية الشهيرة التي يقول في مطلعها:

---

(١) حول آراء ارسطو في النفس – يراجع كتاب النفس لأرسطو – ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ص٣٥ فما بعدها. هذه رسالة توراه. انظر كتاب ارسطو في النفس فقط.

(٢) جميل صليبا – من افلاطون إلى إبن سينا – محاضرات في الفلسفة العربية – ص١٠٢ فما بعدها.

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبقع[1]

مما سبق يمكننا أن نخلص إلى: إن الفلاسفة، بوجه عام، كانوا يحصرون جهدهم على دراسة النفس الإنسانية، من زاوية أنتولوجية معرفية خالصة، فهم يتحدثون عن وجودها ومصيرها وعن علاقتها بالجسد وعن قدراتها وملكاتها، أما كيفية التعامل معها أو معالجتها أو الترقي بها نحو آفاق التسامي فهذا ما سيشغل إهتمام أرباب السلوك الصوفي، الذين كرسوا جلّ إهتمامهم في تعاملهم مع النفس الإنسانية على الجوانب الأخلاقية العملية، بحيث أصبح هذا التعامل يشكل، بمرور الزمن، مشروعا تربويا أصلاحيا يرجى من خلاله إصلاح الأفراد والمجتمعات.

النفس عند المتصوفة

إن الصوفي الذي ينطلق، في معرفة ربه والآخرين والعالم الخارجي، من خلال نفسه، يكون لزاما عليه معرفة هذه النفس ومعرفة طرق التعامل معها، على العكس من الفيلسوف الذي لا تمثل النفس عنده إلا جزأ من نظام عالمه الكبير.

ومن أجل تكريس الفرق بين طريقتي تعامل كلٍ من الفلاسفة والمتصوفة مع النفس الإنسانية، سوف نستعرض، وباختصار، آراء أثنين من كبار منظري التصوف الإسلامي، ممن يمثل تصوف الشيخ عبد القادر الكيلاني، إمتدادا لمناهجهم الصوفية والإصلاحية، وهما:أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن المعروف بالقشيري(٣٧٦ ـ٤٦٥هـ) والإمام الغزالي(٤٥٠ — ٥٠٥ هـ).

---

(١) إبن سينا – ديوان إبن سينا – تحقيق حسين محفوظ – طهران ١٩٥٧ – ص٥٤

عند القشيري

يعرِّف القشيري النفس بأنها: ماكان معلوما من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله[1] وهو تعريف يتجلى فيه الجانب الأخلاقي بكل وضوح –أما المعلومات من أوصاف العبد على ضربين: حدهما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته والثاني أخلاقه الدنيئة فهي في أنفسها مذمومة، فإذا عالجها العبد ونازلها فسوف تنتفي عنه بالمجاهدة واستمرار العادة، أي مع كمون الطبع وبقائه[2]

ومعالجة النفس عند القشيري لا تتم بمقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات، من دون أن تكون هذه الأعمال مصحوبة بالعزم على كسر النفس وكبح جماحها.

النفس في حقيقتها هي لطيفة مودعة في هذا القالب(الجسد)وهي محل الأخلاق المذمومة، كما أن الروح هي لطيفة مودعة في هذا القالب وهي محل الأخلاق المحمودة وتكون الجملة من النفس والروح والجسد، مسخرا بعضها لبعض والجمع إنسان، والحشر يكون لهذه الجملة وكذلك الثواب والعقاب. والنفس مخلوقة وليست قديمة. غير النفس والروح هنالك(السر) وهو أيضا لطيفة مودعة في القالب كالنفس والأرواح، والسر هو محل المشاهدة كما أن الروح محل المحبة والقلب محل المعرفة، والسر هو مالك عليه إشراف وإطلاع وسر السر هو مالا إطلاع لغير الحق تعالى والسر ألطف من الروح والروح أشرف من القلب[3].

القشيري إذاً، يفرق بين النفس والروح والقلب والسر، والنفس عنده لا تعدو كونها محلا للأوصاف الذميمة والأخلاق السيئة بينما تشتمل الروح على الضد من ذلك وعليه فأن الهدف الحقيقي من السلوك الصوفي هو العبور من أوحال النفس نحو ربوع الروح.

---

(١) القشيري – الرسالة القشيرية – ص٧٥.

(٢) يؤيد الشيخ عبد القادر هذا الراي، فالطبع الإنساني عنده لا يمكن إزالته، لأنه لو ازيل عن النفس لألتحق الإنسان بالملائكة ولبطل التكليف وعطلت الشرائع ولكن الذي يحصل من جراء السلوك الصوفي هو فقط تحسين الأخلاق الرديئة والصفات الذميمة وتسوية الناشز منها.

(٣) القشيري – الرسالة القشيرية – ص٧٥ فما بعدها.

عند الغزالي

أما عند الغزالي: فالنفس تدلّ على الروح، وهي مصدر الحياة، بل إن النفس تدلّ على الحياة نفسها أو على الرغبات والشهوات، النفس والروح يرتبطان مع الجسد وهما يعملان معا وبالأشتراك. أما تعريف النفس عنده فهي: تلك اللطيفة الربانية، وهي جسم لطيف ينتشر بواسطة العروق إلى سائر أرجاء البدن عن طريق فيضان النور، فيكون تأثيرها في الجسم كتأثير السراج في زوايا البيت. النفس/الروح هي من عالم الملكوت ولا يربطها في هذه الأرض أي رابط، لذلك عدّت عند الصوفية من أسمى أدوات المعرفة[1].

يرى الغزالي أن النفس هي حقيقة الإنسان التي يتميز بها من سائر المخلوقات، وهذه النفس إذا صفت وأطمانت بذكر الله تعالى محيت عنها آثار الشهوات والصفات المذمومة وسميت بالنفس المطمئنة أما قبل ذلك فان لها درجتان باعتبار صفاتها، أحداهما تسمى بالنفس اللوامة وهي التي تلوم على المعاصي ولا تركن إليها ولا ترضى بها والآخرى تسمى بالنفس الأمّارة بالسوء وهي في حالة لا تأمر معها بخير ولا تلوم على الشر وهي حضيض النفس والمطمئنة سماؤها واللوامة بينها لاهي ترضى بالشر فتركن إليه ولا تبلغ الأطمئنان فتطمئن إلى الخير الذي هو ذكر الله تعالى[2]. النفس بأعتبار السلوك الصوفي، تكون متجهة من ناحيتها صوب العودة إلى أصلها، أنها جاءت إلى هذا العالم مرغمة، لتحصل على معرفة أوسع بربها، ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التي تكتسبها في هذا العالم، على إن سعيها هذا ليس

---

(١) د. علي عيسى عثمان – الإنسان عند الغزالي – ترجمة خيري حماد – ص١٢٤. وكون النفس هنا من أدوات المعرفة, فأنها تدلّ على عقيدة الغزالي بحياة الروح السابقة على حياتها الأرضية وأن المعارف التي تستخلص منها هي في الحقيقة ماحفظته من تلك الحياة السابقة.

(٢) الغزالي – مختصر أحياء علوم الدين – ص١٤٠. وسنرى فيما بعد أن الشيخ عبد القادر لا يكتفي بهذا التقسيم الثلاثي للنفس بل يتوسع فيه حيث يقسم النفس على سبع أنفس وفي حقيقة الأمر فأنه لا فرق بين هذين التقسيمين, فالغزالي يجمع صفات عدة أنفس تحت مسمى واحد, بينما الشيخ عبد القادر يتوسع في الجزئيات ويفصل بينها كي يوازن بين مراتب النفس والمقامات الصوفية السبعة عنده.

يسيراً ولا طريقها سالكاً، إذ تقف أمامها عوائق كثيرة تعيق بلوغها السعادة، إذ تتوزعها غرائز وأهواء متضاربة ولا ريب في إن هذه الصعوبات هي أساس مشقة الإنسان وفشله أحيانا في أداء أمانته.[1] وهنا بالذات يجيء دور المجاهدة ورياضة النفس التي تعني إخضاع هذه الصعاب كافة وتذليلها لخدمة الروح العارفة.

ومع الغزالي أيضا لا يوجد دور يذكر للجسد، لان السيادة والفاعلية كلها للنفس ولا يوجد دور للدنيا إلا من حيث كونها معبرة للآخرة، فالآخرة هي الهدف، وأما أهم الأعمال التي يمكن أن يؤديها الإنسان في حياته الدنيا فهي اكتساب الصفات والخصال الحميدة وتحصيل المعارف الإلهية، وكلا العمليتين يتجه صوب الآخره. إذاً فالمنظار الذي يوجه رؤية الغزالي للنفس هو منظار أخلاقي ديني يهدف إلى الإصلاح بوجه عام.

النفس عند الشيخ عبد القادر الجيلاني

تمثل رؤية الشيخ عبد القادر للنفس الإنسانية، امتداداً طبيعياً للرؤية الصوفية السابقة عليه. فهي عنده أيضا تمثل مجموعة الصفات السيئة التي يحملها الإنسان، بينما الروح تمثل الحسنة منها، وهو أيضا يرى أن لا وجود لنفس وروح مستقلة أحداهما عن الآخرى، وإنما هنالك، فقط، حاجز وهمي يفصل بينهما، فالنفس فيما لو صفت وتخلصت من الصفات الرديئة، فأنها ستؤول حتماً إلى إن تكون روحاً صافية خالية من الصفات الذميمة.

النفس إذاً تُعدُّ عند الشيخ عبد القادر، خصماً للإنسان وغريماً، وهو يحذّر ميرديه منها، بكونها خدّاعة ماكرة مراوغة، تظهر خلاف ما تبطن وتدعو إلى عكس ما تريد[2] ولذا فان العلاقة معها - أي علاقة الإنسان مع نفسه- [3] لا بد

---

(١) د. علي عيسى عثمان- المصدر نفسه- ص١١٣.

(٢) الجيلاني- جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر الجيلاني- ص٤١.

(٣) على الضدّ من الفلاسفة، يرى الصوفية ان الإنسان يتكون من وحدات متعددة، يعمل احدها بشكل مستقل عن الآخر، وانه يمكن التحكم ببعضها دون الآخر، وايضاً تسليط بعضها على=

من إن تكون علاقة تربص وعداء، يصل إلى حدّ التشفي منها، فيما لو لحق بها أذى أو أصابها ضرّ، إنها تشكل ثانية العقبتين اللتين تحولان بين العبد وبين نجاته، فإما الأولى منهما فهي الدنيا. وأما إذا قطع العبد هاتين العقبتين فانه سيكون حتماً قريباً من ربه وبعيداً عن مكامن الخطر.

وقبل إن نسترسل مع وصف الشيخ عبد القادر للنفس الإنسانية، لا بدّ من إن نشير إلى إن الحديث عن النفس بوجهها الكالح، ينطبق عنده، فقط، على المرتبة الأولى أو الدنيا من مراتبها، وهي التي اصطلح الصوفية على تسميتها بـ(النفس الأمّارة بالسوء) وهي قرينة السوء التي لا تأمر صاحبها إلا بإتيان الشرور والمنكرات، والتي لا يمكن إن يتخلص الشخص من أذاها، إلا إذا تخطاها إلى المرتبة التي تليها وحتى آخر مراتبها وهي(النفس الكاملة)، عندها سوف تتخلص هذه النفس من الدور الشائن الذي تقمصته، وثم فأنها لن تعود ذلك الخصم المعاند أو العدو اللدود .

الفرق بين النفس والروح

ويمكننا إن نلاحظ هنا، إن الشيخ عبد القادر، كان اكثر وضوحاً من سابقيه في ترسيم الحدود بين النفس والروح، وهذا إشكال واجهه الكثير من المفكرين المسلمين، إذ ورد ذكر الإنسان في القران الكريم، مقروناً بالنفس مرةً وبالروح آخرى، فانقسم الناس بحسب ذلك على مذاهب، فمنهم من اقرّ بوجود الاثنين معاً ومنهم من قال بوجود النفس دون الروح، ومنهم من عدّ النفس خاصة بالدنيا وهي تفنى بعد الموت وأما الروح فأنها تخص الآخرة وهي تبقى خالدة بعد فناء الجسد، وغير ذلك من المذاهب. الشيخ عبد القادر، واجه هذا الاشكال، من جهته، بحلٍ ممتاز، فهو يتحدث عن النفس فقط وهذه النفس كلما ارتقت إلى مرتبة أعلى،

=بعضها الآخر وكأن الصورة تبدو امامنا كعملية فصل للسلطات، اذ يفصل الإنسان بين كل من نفسه وعقله وقلبه مما يتيح له مجالاً اوسع للتعامل مع ذاته فالإنسان لا يؤخذ كله ولا يترك كله، اذ ان فيه اجزاء بيضاء واجزاء سوداء، وانه يمكن الاستعانة بتلك على تلك.

اكتسبت اسماً جديداً، واكتسبت بخصال وصفات، هي حتماً، احسن من سابقاتها، فاذا كانت النفس في مرتبتها الأولى تسمى بالنفس الأمّارة بالسوء، فأنها بعد ذلك يمكن إن تسمى بالروح أو بالسّر، على إن الانتقال من مرتبة إلى مرتبة آخرى لا يتم إلا عبر متابعة مفردات السلوك الصوفي.

النفس عدوة الله

النفس، إذاً، بوجهها الأول، هي ضدّ الله تعالى وعدوته، نعم انها خاضعة لحكمه وقضائه، وهي له خلقاً وملكاً، ولكن ذلك لا يمنع كونها مشتملة على شرور كثيرة تدفعها إلى تقمص هذا الدور السلبي، ولكن، يؤكد الشيخ عبد القادر، ان النفس عاجزة عن اتيان ما تشتهي وما تريد، حتى يوافقها الإنسان على ذلك ويلابسها ويطيعها، فان فعل معها ذلك، كانت صاحبة إدّعاء وتمنٍ وشهوة، وأمّا ان خالفها وناهزها العداء، بموافقته لربه، فانه سيكون عندئذٍ، خصماً امام ربه على نفسه[1]. وهنا يظهر لنا الشيخ عبد القادر، مكمن التكليف وموضع الحرية في الوجود الإنساني فعوامل الشرّ الكامنة في هذا الوجود، ما هي في حقيقتها الا عوامل سلبية غير فعالة، وعاجزة عن اتيان أي فعل من تلقائها، وانما هي تفعل ما تفعله، فقط، في حالة انصياع بقية قوى الإنسان لها. ان الإنسان، في حقيقته، محمّل بجميع الامكانات خيرها وشرها، وما عليه الا ان يرجّح احدها على الآخر، فإن رجح اعمال الخير، كانت اعماله هو، واستحق عليها الثواب وان رجّح اعمال الشر، كانت اعماله هو ايضاً واستحق عليها العقاب.

يرى الشيخ عبد القادر، إن النفس الأمّارة بالسوء، ما كانت كذلك إلا لجهلها، ولذلك فهي تحتاج إلى تعليم، إنها سيئة الأدب وتحتاج إلى تأديب، إنها- لجهلها- لا تفرق بين الداء والدواء أو بين الحلال والحرام، أو بين ما يصلح وما يفسد، وهي فوق ذلك تواجه الآخرين بالكبر والغضب والاحتقار. إنها، قبل إن يباشرها الإنسان بالمجاهدات، (فرعونة) طاغية، مهرة غير أمنة غير مروضة غير

---

(١) الجيلاني. رسالة في التصوف. مخطوطة دار صدام للمخطوطات. تحت رقم- (١١٠٤٢).

معلمة، وهي لا تفتأ تنازع ربها، لأنها مصنوعة من الكبر والعظمة، ولأجل ذلك ولصعوبة وخطورة موقف العبد الذي يبغي النجاة، فان الشيخ عبد القادر، ينصح بضرورة تسليم الإنسان نفسه، بيد رائض الأيمان- أي الشيخ الصوفي العارف – كي تتعلم وتتأدب وتطمئن، فان اطمأنت تواضعت وذلت وحسن خلقها وعرفت قدرها واحتملت غيرها، وسعت بعد ذلك إلى عمل الخير والصلاح وهو المطلوب منها[1].

التصوف وسيلة لإصلاح النفس

إذاً فالسلوك الصوفي، كما يرى الشيخ عبد القادر، هو الوسيلة الوحيدة لتحصيل المعرفة الحقيقة معرفة الإنسان لنفسه ومعرفته لربه، وعن هذه المعرفة تصدر الآداب وتُستحصل المراتب وتُنال الدرجات، ولكن هذه المعرفة ليست يسيرة المنال، ولا ممكنة التحصيل بالاعتماد على الذات وحدها، بل لابد لها من معونة خارجية، وهذه المعونة يجسدها الشيخ المرشد الذي اختص بطبّ النفوس وتمرس بسياستها، وتجسدها أيضا الرسالات السماوية التي علمت الإنسان أصول الحق والحكمة والفضيلة. هذه النفس الأمّارة بالسوء، لا يمكن إن يرخى لها العنان، إذ لا بد من إن تستاس وتُقتاد وتحجب عنها الرؤيا، حتى لا تنظر إلى ما حولها، فيكون نظرها هذا سبباً لهلاكها. إنها لا بد من إن تكون تابعة لغيرها، لمن هو أعلى درجة واقرب إلى ربه منها، أي القلب ثم من بعد القلب السرّ الذي هو أعلى درجة من القلب، فان أطاعتهما النفس وتبعتهما، ولم تخرج لهما عن رأي واتحدت معهما، عندئذٍ لا تعود تفترق معهما في المطلوب أو في المقصود، فتصير حينئذٍ تأمر بما يأمران به وتنهى عما ينهيان عنه وتختار ما يختارانه، وحينئذ فقط، تصير نفساً مطمئنة.[2] ومما سبق، يمكننا إن نستنتج: إن طاعة النفس للقلب والسر، تمثل الخطوة الأكثر أهمية في السلوك الصوفي بوجه عام، فهي تجسيد أولي لحالة الفناء

---

(١) الجيلاني- جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر الجيلاني- ص٣٩.

(٢) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني- ص٢٣٠.

الصوفي التي يطمح كل مريد إلى بلوغها، فالنفس بطاعتها القلب يعني إتباعها لأوامره، التي هي أوامر تتفق ومبادئ الشريعة والحقيقة، وهذا الأتباع سيخلصها حتماً من كثير مما علق بها من معّاص وآثام، فهي إذاً حالة فناء موضعية تحدث داخل الإنسان، فتبدل محل طباعه السيئة طباعاً حسنة، وهذا ما ينسجم وتعريف الشيخ عبد القادر للفناء الذي هو: ((إفناء الصفات الذميمة المغروسة في نفس الإنسان واستبدالها بصفات جيدة))[1] وهو تعريف أخلاقي بحت سيأتي تفصيل الكلام فيه في موضع لاحق من هذا البحث.

إن الاهتمام الملفت للنظر، الذي يوليه الشيخ عبد القادر لموضوع النفس، والذي نراه واضحاً في أكثر كتبه الصوفية، متأتٍ من اعتقاده الجازم – وهو اعتقاد ملازم للسلوك الصوفي بوجه عام – بان السيطرة على نوازع النفس، يعني فيما يعنيه، إلغاء نصف المسافة التي تفصل بين المريد السالك و نيل مراده الأوحد، الذي هو بلوغ أعلى درجات القرب والوصول إلى حضرة(ملك الملوك)، تلك المسافة التي يقدرها الشيخ عبد القادر، تهويناً، بـ(قدمين)، فقدم تقطع به الدنيا والقدم الآخر تقطع به نفسك، ثم((ها أنت وربك))[2] هكذا بكل بساطة في القول والادعاء وبكل صعوبة في الفعل والسلوك، تلك الصعوبة التي حدت بالشيخ عبد القادر، إلى إن يضع(قطع) المريد السالك لنفسه في الكفة المقابلة لكفة قطعه للدنيا، بكل أهوالها وبلاياها وأحلامها ومغرياتها.

إن(قطع) المريد السالك لنفسه، لا يعني التخلص منها بخلعها وإلقائها جانباً، ولا يعني تخطيها وهي باقية على ما هي عليه، فذلك لا يكون، لان النفس الإنسانية، بكل تفاصيلها غير المرغوب فيها، ما هي في حقيقتها إلا جزء من التكوين الإنساني، إنها الطبيعة البشرية التي يستحيل الفكاك عنها أو تخطيها بشكل نهائي، إن الذي يحصل، من جرّاء السلوك الصوفي والمجاهدات والرياضيات، هو:

---

(١) الجيلاني . سير السلوك إلى ملك الملوك . مخطوطة دار صدام للمخطوطات تحت الرقم (٩١٦٦).

(٢) الشطنوفي- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص٤٤.

تغيير النفس الإنسانية وتحويلها من حالة إلى حالة أخرى، بحيث تبدو وكأنها بدلت خلقاً آخر وكأنها قُدت من معدن جديد، هو، ضرورةً، اثمن وأجود من سابقه، لا بل إن ثمنه لا يقارن بسابقه، إذ إن النفس معه، تكون قد خرجت منها روح وجودها، وهي روح الأنانية والكبر والطمع، ودبٌ فيها بدلاً من ذلك، روح الطمأنينة والصفاء فأصبحت، حينئذ، مهيأة لأن ترى، هي والقلب والسّر، ربها عز وجل، رؤية ذوق ومعنى، وهذه الروّية وهذا التجانس، لم يتحققا للنفس، إلا بعد إن خضعت وأطاعت ربها فآطمآنت، فنفخ فيها ربها، روحاً غير الروح الأولى، إنها ((روح الربوبية روح العقل، روح الزهد في الخلق، روح الوجود بالحق عز وجل، روح الطمأنينة إليه والنفور من غيره)) إن السلوك الصوفي على وفق هذا المنظور، يحتاج إلى قطبين: العبد من جهة والرب من الجهة الآخرى، العبد يسعى إلى إعداد أرض نفسه وتنقيتها وتهيئتها للغرس الجديد، والربّ يدركه بغيث لطفه، فيحيلها من بلقاء إلى خضراء لا تثمر إلا كل طيب مفيد. إن الشيخ عبد القادر بوضعه هذه (المعادلة)، يبدو كأنه قد حلّ إشكالية التوفيق بين سابق العناية الإلهية وسعي العبد وكسبه، فالعبد دون عناية ربه، لا يمكنه إن يرتقي ويفلح في السلوك، وكذلك فان الذي ينتظر مدد ربه من دون إن يعمل له عمله ويسعى له سعيه، فهو بلا شك، طويل الأمل.

كيفية تغيير النفس

إن كل تغيير ايجابي، يطرأ على نفس المريد، لا يتم إلا بعد إن يفارق إياه[1] أي يفارق نفسه بالمخالفات والمجاهدات، وان يتطارش عن أجابتها لما تميل إليه من الشهوات واللذات وأنواع المطلوبات. إن الهبات الروحانية، الإلهية المصدر، لا تنال، أبدا، بالتمني والادّعاء وترديد كلام أهل الطريق وحفظ حكاياتهم، وإنما تُنال بالعمل المتواصل والجهاد والجوع والسهر، والمحاباة والمعاداة - مجابات الخير وأهله ومعاداة الشر وأهله- فلا يُحسب المريد أبدا في زمرة الروحانيين ما لم يعادِ جملته

(١) التونسي- رياض البساتين في اخبار الشيخ عبد القادر الجيلي- ص٨٨.

ويباين جميع الجوارح وينفرد عن وجوده وحركاته وسمعه وبصره وعلمه وعقله[1]. وجميع ما كان منه قبل وجود الروح فيه[2]، وجميع ما أوجد بعد نفخ الروح فيه لأن جميع ذلك يشكل حجاباً يحجب الإنسان عن ربه، فإذا تجاوز ذلك، وعقد العزم على هذا التغيير، فانه سيصير روحاً فريدة، سرّ السرّ، غيب الغيب، فيباين الأشياء في سره، عاداً الكل عقبةً وحجاباً وظلمة، حينئذٍ فقط، يصل إلى أقصى ما يمكن إن يصل إليه إنسان من الصفاء والنقاء والوجود السامي الذي يحاكي وجود الملائكة المقربين. فيؤتمن على الأسرار الروحية والعلوم الربانية، ثم يُردّ إليه التكوين وخرق العادات[3]. وكأنه قد بعث بعد الموت ووجد في الآخرة، لما سيعهده في نفسه من القدرات الخارقة والصفات السامية والنقاء الذي لا تغيير له، وكل ذلك يعزيه الشيخ عبد القادر إلى: إن المريد في هذه الحالة سيكون بكليته ومجموعة قدرة ربانية، فيسمع بالله ويبصر بالله وينطق بالله ويبطش بالله، ويفعل كل أفعاله بالله، وفي الوقت نفسه يعمى عمن سواه فلا يرى لغيرة تعالى وجوداً، على إن كل ذلك يتقيد عند الشيخ عبد القادر، بشرط حفظ الحدود والالتزام بالأوامر

---

(١) مباينة العلم والعقل، لا تعني دعوة الشيخ عبد القادر إلى تعطيلهما او الغائهما، لان ذلك لو فهم من العبارة فانه يعني ايضاً الغاء السمع والبصر وتعطيل جميع الحواس. ان ما يعنيه الشيخ عبد القادر من هذه العبارة هو: ان لا يشكل العلم والعقل حجاباً يحول بين المريد السالك و نيل مبتغاه، ولذا فانه يعمد إلى توجيههما الوجه الصحيحة بان يجعل منهما تبعاً للقلب، لا ان يكون القلب تبعاً لهما فيحجباه ويؤخراه. ان القلب هو اداة المعرفة الأولى عند الصوفية، واما المعرفة اللدنية فهي المعرفة التي يسعى الصوفي اولاً إلى تحصيلها، معتمداً على حدسه ودرجة صفاء نفسه، ولذا فلا دور للعلم ولاعقل في هذه المرحلة، وانما ياتي دورهما في مرحلة آخرى أي في مرحلة تحصيل العلوم الشرعية والفقهية، وهي مرحلة سابقة على السلوك الصوفي.

(٢) عبارة الشيخ عبد القادر هذه، لا تعني اعتقاده بوجود حياة سابقة على هذه الحياة الارضية كتلك التي تؤمن بها بعض الطوائف البوذية، وانما هي تدّل على نفخ الروح التي تاتي بديلاً عن النفس، بحيث ان الإنسان، في معية نفسه الأولى، يبدو كانه ميتاً، فيحييه الله تعالى بهذه الروح النبيلة.

(٣) التونسي- رياض البساتين في اخبار الشيخ عبد القادر- ص٨٧.

والنواهي[1]. وهو الشرط الذي يؤكده دائماً، بحيث إن خرقه أو عدم التمسك به يلغي الهدف من السلوك الصوفي برمته، فالصوفي السالك، مهما بلغ من الدرجات الروحية العالية ومهما ظهر عليه من الكرامات البينة والقدرات الخارقة، وانحزم معها عنده شيء من الحدود فليعلم انه مفتون ممكور به. وليعمل، إن كان صادقاً، على إعادة قياس أفعاله، على وفق تلك الحدود. إن الشيخ عبد القادر بأحكامه لهذه العبارة، لم يترك المجال، لأي دخيل، بان يدّعي القرب من الله تعالى، وهو مخالف أو حتى متكاسل عن إتيان شروط الشرع، فلا تصوف خارج حدود الله تعالى ولا وصول بغير أجنحة الشريعة.

التوحيد غاية مجاهدة النفس

إن الغاية الحقيقية، عند الشيخ عبد القادر، من مجاهدة النفس، أو من السلوك الصوفي بوجه عام تكمن في بلوغ العبد مرتبة التوحيد الحق، والتوحيد الحق عنده يعني تلك العلاقة الاستثنائية والفائقة التي تربط العبد بربه، برباط تحكمه موازنة طردية دقيقة تجمع بين عبودية العبد وألوهية المعبود فكلما ازداد إحساس العبد بثقل عبوديته من جهة، ازداد إحساسه بعظمة ألوهية خالقه من الجهة الآخرى، وهذا الإحساس يتعزز، حصراً، عن طريق تكريس فعاليات العبودية التي أقرتها الشريعة وهذا التكريس يتعزز أكثر كلما عمل العبد على التخلي عن حظوظ نفسه وسحق وازع الأنانية فيها، وكبح جماح شهواتها ونزوعها المستمر نحو مباشرة لذائذها التي لا تزيدها - في حالة الانغماس فيها - إلا غفلةً وانقطاعاً عن الإحساس بعظمة خالقها وعن الشعور بفقرها تجاهه وحاجتها المستمرة إليه، فإذا كانت عقيدة التوحيد تمثل جوهر الدين الإسلامي، وهي يمكن إن لا يترتب عليها أي عمل أو سلوك روحي، فان التوحيد الحق، يمثل عند الشيخ عبد القادر، مرتبة روحية لا ينالها العبد إلا بعد جهد مضنٍ وأعمال شاقة، ويمكن فهم ذلك من خلال زاوية تأكيد الصوفية المستمر على النظر إلى معاني الأمور وفحواها، وعدم حصر النظر

---

(١) التونسي- المصدر نفسه- ص٨٨.

إلى المظاهر والحركات، فكما انه يمكن فهم معنىً للصوم هو فوق الجوع والعطش، فكذلك يمكن إن يكون للتوحيد معانٍ هي أكثر عمقاً من الإقرار باللسان والالتزام بالشرائع.

إن التوحيد الحق، هو الذي يجسد حقيقة وجود الإنسان، وليس شيئاً غيره، فالإنسان ما خلق إلا ليعبد ربه، ولا يمكنه إن يعبده بعبادةٍ هي اصحّ واقرب من هذا التوحيد الذي إذا ما بلغه المريد وتحقق به من غير تلفت ولا نظر إلى مخلوق قط، فانه سيتشرب في جميع جوارح الجسم وأفاق النفس وفضاء القلب وعمق السرّ، وسيقلب كيان العبد رأسا على عقب، يقلبه خلقاً آخر، خلقاً جديداً وعجيباً، ولا عجب، فالإنسان لا يأتيه شيء من خارج نفسه، لأنه هو في ذاته، مستودع الأسرار الإلهية ومكمن العلوم اللدنية، وموضع النبوّة، وصفّي الخلافة[1] هذا الكائن المميز الذي أشتمل خلقه على اغرب الحكم، وأودع فيه الصانع اثمن المعادن الروحية وأعظم الكنوز القلبية، والذي أشتمل كيانه على غرائب أسرار الغيب وجوامع أصناف العلم الرباني، والذي حمل ثقل الأمانة التي كلّت الجبال عن حملها، والذي علّمَ الملائكة ما لم يكونوا يعلمون. ولا ندري، بعد هذا الوصف، هل إن نور التوحيد الحق هو الذي يقلب كيان الإنسان العادي، فيعيده إلى سيرته الأولى قبل إن يهبط إلى الأرض، أم إن ذلك هو من فعل السلوك الصوفي فيه أم من تأثير الزهد في الدنيا والإقبال على الله تعالى، أم من تأثير المداومة على الذكر والعبادة ولزم حدود الشرع، أم إن كل هذه العوامل، ما هي في حقيقتها، إلا أوجه متعددة لعملة واحدة، معدنها الإنسان الحقيقي النوراني الصوفي الزاهد في الدنيا والذاكر لربه والموّحد بقلبه وعقله ولسانه وكل جوارحه.

مخالفة النفس

يشكل اتفاق جميع الصوفية، وبكل الازمان، وبمختلف مشاربهم ومذاهبهم، على قاعدة(مخالفة النفس)، دليلاً واضحاً وأكيدا على ما لهذه(القاعدة) من أهمية

---

(١) استناداً لقوله تعالى: " واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة " البقرة- ص ٣٠.

كبيرة في تحقيق الفعل الصوفي وفي إنجاح المناهج الصوفية العملية التي وضعها كبار مؤسسي الطرق الصوفية في العالم الإسلامي، من الذين دأبوا، ومنذ باكورة تنظيراتهم الصوفية على دراسة حالات النفس الإنسانية دراسة دقيقة ومتأنية، معتمدين في ذلك على وسائل التأمل الباطني والاستبطان والمراقبة الذاتية تلك الوسائل التي أصبحت فيما بعد، مناهج علمية يعتمدها علماء النفس المعاصرون. إن الشيخ العارف، في الطرق الصوفية، مثلاً، يؤدّي دوراً مباشراً وفعّالاً، في معرفة آفات وعيوب وإمراض نفوس مريديه، فيصف لها مايلائمها من الأدواء المتمثلة بأنواع المجاهدات والرياضيات والأوراد والأذكار، بغية تصفيتها وتطهيرها وتزكيتها، وثم التقليل من تعلقها بالجسد لأجل إطلاقها، بعد ذلك في عالم الروح والولاية.

هذه القاعدة نفسها- أي قاعدة مخالفة النفس- يتخذها الشيخ عبد القادر، أساسا لبناءاته الصوفية النظرية ومساراً لمناهجة الصوفية العملية، وهو يرى إضافة إلى ما سبق: إن ماهية وفحوى العبادات التي أمرت بها الشرائع السماوية، تتلخص في مخالفة العبد لنفسه وهواه[1]. فالإنسان مهما بذل من جهد وشمّر عن ساعدي الجدّ وبالغ في عبادته لربه، من غير ما معالجة لهوى نفسه ومكافحة لنزواتها، فان تلك العبادة قد تعطيه مفعولاً معاكساً، فتنقلب وبالاً عليه وتورثه الكبر والعجب وتولد لديه الشعور بالمنة على الخالق والشعور بالتفوق على بقية العباد، فيقسو عندها قلبه وتنتفخ نفسه، وقد يبلغ بها ذلك حدّ الانفجار الذي هو موت القلب المؤدي إلى التهلكة. لذلك كان لابد أولا، من مبادرة الإنسان صوب نفسه، وسعيه إلى تأديبها ومحاولته لتزكيتها وتصفيتها فالتصوف ما سمي تصوفاً في تعريف الشيخ عبد القادر له، إلا لأنه فعل تصفية للنفوس وتجلية للقلوب[2] وان القلب لا يتم جلاؤه حتى تتم تصفية النفس أولا عن طريق تأديبها وترويضها فتصير عندئذٍ مثل كلب أهل

---

(١) الجيلاني- رسالة في التصوف- مخطوطة- دار صدام للمخطوطات تحت رقم (١١٠٤٢).

(٢) يُعدّ بشر الحافي(ت- ٢٢٧هـ) اول من قال بهذا التعريف، فالصوفي عنده هو: من صفا قلبه لله تعالى- انظر- الكلاباذي- التعرف لمذاهب اهل التصوف- ص٥. على ان هذا التعريف ينسجم تماماً ونظرية الشيخ عبد القادر الصوفية التي ان الفعل الصوفي ما هو في حقيقته الا فعل تصفية وتطهير وتخلص من مذمومات الاخلاق والصفات وتحلٍ بالمحمودات منها.

الكهف، رابضة بلا حراك، على باب الرحمة وتُنادي: (يأأيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك)[1] ((فحينئذٍ يدخل القلب إلى الحضرة ويصير كعبة لنظرات الربّ، ويكشف عن جلال المِلك وكمال الملك، ويستوطن خيمة القرب، ويغرس في جوار الملك، وتظهر نجابته وتسلم إليه وراثته، ويسمع النداء من الرفيق الأعلى: يا عبدي كن عندي، أنت لي وانا لك، فإذا طالت صحبته، صار بطانة للملك وخليفته على رعيته، وغمينه على أسراره، وأرسله إلى البحر لينقذ الغرقى وإلى ابرّ ليهدي الضال، فأن مرَّ على ميتٍ أحياه أو على عاصٍ ذكره أو على بعيدٍ قرّبه أو على شقّي أسعده)).[2] وكما نلاحظ، فان الشيخ عبد القادر، يسمح، بين الحين والآخر لنصوصه، بان تسترسل فتفصح عن مخبآت ومكامن هي حتماً مما لا يرضى عنه الفقهاء، بينما هو عرف بحرصه الشديد على حفظ المقاربة معهم. ولعله في ذلك كان محكوماً بمقدماته الصوفية التي لا محيص عنها، فهنا مثلاً تمثل إمامنا صورة الإنسان الرباني الفائق، الكلي القدرة، الذي اخلص في نيته في إنقاذ نفسه، وصبر لأجل ذلك وقاسى أصناف الآلام والأهوال، وحين ظفر بمراده صار هو المنقذ والمغيث لغيره، فلقد اخذ الخلافة من الله تعالى على عباده وهي الخلافة العظمى التي لا تكون في هذه الأرض إلا لواحدٍ من البشر.

ان تأكيد الشيخ عبد القادر على: ان تنقية معدن النفس وتصفية مادتها، من العلائق الدنيوية والأوهام والأمراض، يجب ان يكون هو المنطلق الأول للرقي الروحي، متأتٍ من اعتقاده بان النفس هي الأمينة على الجوارح، فاذا ما انحرفت فقد أهلكت معها الكل، وأما إذا استقامت وصفت واطمأنت، عندها سيسلم اليها مهمة حفظ الجوارح، لأجل إن يتفرغ القلب بعد ذلك للسفر إلى الحق عز وجل ويطلب ما عنده[3] ويتقرب اليه ويتنور بنوره، وان كل ما يجنيه القلب من هذه الرحلة فانه ضرورةً سيفيض من فضله على النفس ومن النفس على الجوارح، فيصفو الكل

---

(١) الفجر /٢٧.

(٢) الشطنوفي- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص٧٨.

(٣) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني- ص٢٤٥.

ويتنور الكل وتحصل النجاة الدائمة. إذاً فالتصوف عند الشيخ عبد القادر، هو حصراً تصوف القلوب وكذلك الوصول، هو وصل القلب، وأما النفس فهي في بداية أمرها تشكل عقبة في الطريق، فإذا ما تجاوزها الإنسان صحت رحلته إلى ربه وأما إن فشل في ذلك، فلا طريق ولا وصل ولا تصوف.

أطوار النفس

من النفس المطَوعة المروَّضة، فقط، يكون انطلاق المريد نحو هدفه، فهي التي يعمل عليها اولاً ويتعهدها بالشدة والصبر والمكابدة، حتى تصفو وتطمئن وتتنور، فتكون له عندها، كالنجم الذي يهتدي به السائرون وسط ظلمة الليل، واما السرّ، فان الشيخ عبد القادر، يشبهه، بعد الصفاء بالشمس الساطعة وليست الشمس كالقمر وليس القمر كالنجوم، ومن غير نور الشمس لا يكون نهار ولا رؤية يقينية، فهي مراتب إذاً، والصدارة فيها تكون للسر، وفي تشبيه آخر، فان السرّ، هو الملك المتربع على عرش مملكة الإنسان وامّا القلب فهو وزيره واما النفس واللسان وبقية الحواس والجوارح، فهي خدم بين ايديهما[1]. لا تملك الا الطاعة والخضوع لهما، ولكي لا نستغرب وصف الشيخ عبد القادر، للنفس، هنا بالطاعة والخضوع، فاننا نودّ ان نذّكر بان مجرد سطوع شمس السرّ، داخل الإنسان، بعد جلاء نور القلب، يدلّ على تغيير معدن النفس، ضرورةً، فلولا ذلك التغيير، لما وصل الإنسان، إلى هذا الترقي الروحي.

---

(١) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني- ص٢٢٣. ويمكننا ان نلاحظ هنا، عدم تأكيد الشيخ عبد القادر على ذكر العقل من بين مصادر المعرفة او مصادر (القرار) وذلك لاعتقاده، بان العقل ما هو في حقيقته، الا اداة محايدة، تميل إلى الخير أو الشر، حسب الأمر الذي يتأمر عليه، سواء اكان هذا الأمر نفساً طائشة او روحاً← ←قدسية، فالعقل، وفق هذا التصور يعّد مطية للخير والشر على حدّ السواء، ولتأكيد هذا الراي انظر: الشطنوفي .= =بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص٦٧.

على أساس هذا التقسيم (الطبقي) لعناصر الإنسان، يقسم الشيخ عبد القادر، معارف البشر على ثلاثة أصناف وهي: الحكمة والعلم والمعرفة، وهذه المعارف تتدرج رقياً وبالتتابع، فنجم الحكمة أولا، وهي مما يتعلق بأمور النفس والدنيا، وهي معرفة ظنية يبلغ الشك فيها مستوىً أعلى من مستوى اليقين، ويسميها الشيخ عبد القادر بـ ((مظنّة التهمة))[1] ولعل مردّ هذا التدني في درجة اليقين، يعود إلى اعتماد هذه (الحكمة) على الحواس، مصادر للمعرفة، والحواس، كما هو معروف لا تتعامل إلا مع الأشياء المادية، وهذه لا تملك من الوجود، عند الصوفية، إلا المرتبة الثانية بعد الروح. بعد هذه(الحكمة) يأتي دور قمر العلم، وهذا الشق من المعارف الإنسانية، متعلق بأمور الآخرة، وهو من اختصاص القلب، والمعرفة فيه تكون مصطبغة بصبغة الشبه، أي انه يستوي فيها الشك مع اليقين، وأما مقام القلب هنا، فهو مقام الشبه أيضا، وذلك لتوزعه بين وجهين، فوجه ينظر صوب النفس، فيورثه هذا النظر، العلم الظني، أي الشك، ووجه ينظر به صوب السرّ، فيورثه هذا النظر المعرفة اليقينية. أخيرا تأتي مرتبة المعرفة، وهي تاج السرّ، وشمس المعرف، وهي مما ينظر به إلى المولى عز وجل[2]، إنها من صنف اليقين الخالص، (عين اليقين)، الذي لا يتطرق إليه الشك من قريب أو من بعيد، وأما وسيلتها، فالحدس الفائق مضافاً إليه فيض المواهب الإلهية أو ما يسمى بـ(المعارف اللدنية). هذه المعرفة، لا تجنى إلا بعد صفاء السرّ، فإذا صفا السرّ أتت منه العجائب مما لا عين رأت ولا إذاً سمعت ولا خطر ببال بشر، حيث عالم الملكوت الأعلى، عالم القدس والخلود والقرب الأبدي.

السلوك الصوفي، إذاً، على وفق هذا التشبيه، يمكن عدّه وسيلة من وسائل المعرفة البشرية وليست اية معرفة، بل المعرفة اليقينية التي تعتمد على الذوق

---

(١) الشطنوفي- المصدر نفسه- ص٧٧.

(٢) التادفي- قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر- ص٥١. ويمكن القول ان عبارة الشيخ عبد القادرهذه تصلح ان تكون أساساً لبحث مستقل يتناول نظرية المعرفةعنده.

والمشاهدة. وهذه المعرفة لا تُنال دفعة واحدة، بل لا بدّ من ان تتدرج صعوداً، ابتداءاً من المعلومات الظنية التي تعتمد على الحدس والاستدلال والاستقراء، وهي مما ينظوي تحتها العلوم الدنيوية، بما فيها العلوم الشرعية، ثم بعدها في المرتبة، تأتي (العلوم) وهي مما يتعلق بالأمور الغيبية، وهذه تحتاج إلى أسس عقلية وحجج وبراهين، ولكنها تعتمد أساساً على التصديق القلبي بالأمور الغيبية والأيمان بها، الذي هو أساساً من عمل القلوب والسرائر. أما المعارف، وهي المرتبة الأخيرة، فأنها تتجاوز كل ذلك داخلةً بصورة مباشرة إلى عالم اليقين الذي لا يتطرق إليه شك أو حتى اشتباه، وكون المعرفة لدنية، أي إنها ربانية المصدر، ولكن كونها تأتي من خارج نطاق مدارك الإنسان فان ذلك لا يلغي دور الإرادة الإنسانية في تحصيلها، فالعبد الذي لم يهيئ وعاء قلبه لاستدراج فيضها، لا يمكن ان ينال منها قبساً واحداً، لا بل إنها تُعدّ من أصعب المعارف على الإطلاق، لأنها تحتاج إلى جهد ومثابرة عظيمين.

مما سبق، يمكننا ان نفسّر مقولة الشيخ عبد القادر: ((ان السير إلى الله عز وجل – يكون- على قدر نور المعرفة))[1] أي نور المعرفة بالنفس أولا ثم نور المعرفة به تعالى، وبغير ذلك لا يتحقق وصول ولا يستحصل قرب، ثم إن هذه المعرفة، كما تفصح العبارة تقع على درجات، وان هذه الدرجات تختلف باختلاف المصادر التي تنبع منها، وان أرق درجة من درجاتها، هي تلك التي تتعلق بالسر، وان هذا السر، إذا ما تمكن منه نور المعرفة، فسيصبح كالشمس التي تنير ما حولها، فيملي على القلب ثم يملي القلب على النفس المطمئنة، وهذه بدورها تملي على اللسان واللسان أخيراً يملي على الخلق، ومن يتكلم على الخلق ((فعليه أن يتكلم بهذه الصفة وألا فلا يتكلم))[2] إذ إن الكلام في الحقائق الصوفية والمراتب الروحية، لا يمكن أن يباح لكل متكلم، بل هو يوقف حصراً على أهله المتمرسين بحقائقه، المجاهدين أنفسهم والحافظين أصولَ شرائعهم .

---

(١) الشطنوفي. بهجة السرار ومعدن الأنوار. ص٧٢

(٢) الجيلاني. الفتح الرباني والفيض الرحماني. ص٥٤

الجدل الصاعد والجدل النازل

إن الطريق الصوفي الذي يبغي السالك اجتيازه، والذي ينتهي به إلى درجة القرب من المولى تعالى، لا يمكنه قطعه دفعه واحده، ولا اعتماداً على الوسيلة نفسها، بل أن هذا الطريق، يقسمه الشيخ عبد القادر على ثلاث مراحل، وفقاً للتقسيم الثلاثي لباطن الإنسان، المرحلة الأولى منها، يمكن للمريد السالك أن يقطعها اعتماداً على نفسه التي استنارت بعد ان تخلصت من أدرانها وصفت، وصارت مطيعة للقلب ساعيةً لفعل الخير. هذه المرحلة تنتهي عند تخوم باب (الحضرة)[1]. وفي هذا (المكان) تبلغ النفس منتهى مراقيها ومراتبها، فلا وجود للنفس ـ بصورها كافه ـ فيما بعد هذه المرحلة، إذ يبدأ بعدها دور القلب، الذي يمكنه أن يبلغ بصاحبه إلى مقام (الحضرة). أخيرا يأتي دور السر الذي وحده يمكن أن يصل إلى مقام (المخدع)، قائماً بين يدي الحق تعالى، وهذا هو أقصى ما يمكن إن يصل إليه أو يناله بشر. ولكن الشيخ عبد القادر لا يوقف(مسيرة الروح) تلك، مع نهاية مطاف (جدله الصاعد)، إذ تبدأ عنده، بعدها، رحلة(الجدال النازل)، أو رحلة العودة من السماء إلى الأرض، فالسر بعد أن يتمكن من مقامه و ينعم بالقرب والحظوة، وتتكشف امامه مخبآت العلوم الالهيه، يعود فيلقن القلب من معارفه الربانية (الجديده)، فيحوله إلى قلب جديد وهذا القلب بدوره يلقن النفس ويعيد صياغتها، وهكذا.

---

(١) الحضرة: وهي الحقيقة الكلية الجامعة للحضرات الخمس الإلهية: حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية وفي مقابلها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك وحضرة الغيب المضاف وهي تنقسم على ما يكون اقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية، أي العقول والنفوس المجردة، وعلى ما يكون اقرب من الشهادة المطلقة، وعالمه عالم المثال، ويسمى بعالم الملكوت، والخامسة الحضرة الجامعة للحضرات الأربع المذكورة، وعالمها الإنسان الجامع بجميع العوالم- انظر- الجرجاني- كتاب التعريفات- ص٩٢. وتجدر الاشارة هنا، إلى هذا التعريف ينهل من القاموس الاصطلاحي لابن عربي، الشيء الكثير، إضافة إلى انه يحتاج إلى تعريفات كثيرة اخرى كي يصل مضمونه إلى أذهان الناس، فهو مليء بوفرة من المصطلحات التي لا تقل غموضاً عن المصطلح الأم (الحضرة). ولعل كل ذلك لم يكن حاضراً في قصد الشيخ عبد القادر، الذي تعودنا منه دائماً، البساطة والوضوح.

الخلاص الجماعي

وهكذا يمكننا أن نلخص، مما سبق، إلى نتيجتين مهمتين، تسلطان الضوء على فحوى المنهج الصوفي العملي، أو مضمون طريقته الصوفية التي حاول أن يرسي دعائمها وان يبثها في الآفاق.

الأولى منهما تتعلق برؤية الشيخ عبد القادر للإنسان بكونه وحدة عضوية واحدة، لا تقبل التجزئة أو التفريد على الحقيقة، فالإنسان يصلح كله أو يفسد كله، ولا يمكن أن نرى في الشخص ذاته، نفساً صافيه وقلباً آثماً، أو سراً منوراً بنور المعارف الإلهية وبإزائه روح متمرده غارقة في ظلام الجهل، بل ان مجموع الأجزاء الصالحة، تشكل إنسانا صالحاً، وان أي خلل أو نقص في احد أجزاء الإنسان، سواء أكان يمثل هذا الجزء، نفساً أم قلباً أم روحاً أم سراً، لا يمكن أن يعطينا إلا إنساناً ناقصاً. الملاحظة الثانية تتعلق بنظرة الشيخ عبد القادر للمجتمع البشري بكونه، أيضا، وحدة عضوية واحدة، لا تقبل التجزئة في الواقع، فلا خلاص لإنسان بمفرده دون بقية أبناء جنسه، بل أن الصوفي الحقيقي، يكون لزاماً عليه- بعد وضوح الرؤية أمامه، وبعد تمكنه من طريقته- إن يدلّ الناس على أكثر السبل نجاةً وأقربها إلى الباري عز وجل، فالنجاة، على وفق هذا المنظور، لا تكون الا جماعية، وكذلك الإصلاح، فهو جماعي أيضا، فلا مجال، إذاً، والحالة تلك، لانطواء الصوفي على نفسه واعتزاله عن الناس بصورة دائمة. أن الصوفي الذي استطاع ان يقطع شوطه في الصعود بنجاح، ثم توقف بعد ذلك، لا يمكن عدّه صوفياً على وجه الكمال، اذ ان هذه الصفة، لا تنال الا من خلال رحلة العودة والنزول، ثم الاندماج بالناس من اجل اصلاحهم.

معرفة النفس الأمّارة بالسوء

فيما سبق، تابعنا، مع منهج الشيخ عبد القادر، الصوفي، مراحل تصفية النفس الإنسانية ووسائل تحسين صفاتها، ومراقي سمو مراتبها، وكيف انه يمكن لهذه النفس أن تغدو صالحة مطمئنة، مهيأةً لان تلج إلى غرفات رضوان الآخرة من أوسع أبوابها. وهنا، لا بدّ لنا من العودة إلى نقطة البداية وإلى الخطوة الأولى من خطوات

السلوك الصوفي وإلى الحالة الأولى من حالات هذه النفس. أما الخطوة الأولى فهي معرفة الإنسان نفسه، وأما حالة النفس الأولى فهي: النفس الأمّارة بالسوء.

يرى الشيخ عبد القادر: إن معرفة النفس الأمّارة بالسوء، يُعدّ ركناً أساسياً ومهماً من بين أركان المجاهدات والرياضيات وسلوك سبيل القوم بوجه عام[1]. إذ إن هذه المعرفة تدفع بالمريد السالك إلى أن يضع نفسه الأمّارة بالسوء في الموضع الذي وضعها ربها عز وجل فيه ويصفها بما وصفها به، من قبل إن تخادعه وتظهر له خلاف ما هي عليه.

ولكي لا يترك الشيخ عبد القادر، كيفية هذه المعرفة مبهمة، أو عرضة لاجتهاد المجتهدين وتأويل المتأولين، فقد وزعها على شقين: يتضمن الأول منهما متابعة كلامه تعالى، فقد ورد فيه الكثير من الأوصاف للنفس الإنسانية، ولا يخفى ما في هذه المتابعة من تأكيد منهج الشيخ عبد القادر، الذي يحث على ضرورة الالتزام بحدود وأوامر الشرع ونواهيه وان الخطوة الأولى من مرحلة السلوك الصوفي، لا بد من أن تبدأ من خط شروع الشريعة. أما الشق الثاني، فانه يعتمد بالدرجة الأساس على الجهد الذاتي للمريد وعلى صبره وإخلاصه في مسعاه، فهو يتمّ عن طريق الاستبطان والرصد الداخلي والمتابعة الدقيقة لخطرات وحركات النفس، وعن طريق هذه الخطوة، يمكن للمريد من أن يعرف الكثير من خبايا نفسه وأسرارها، فلا يشق عليه بعد ذلك أو يخفى، كيفية ملاحقتها ومقارعتها وترويضها وثم حسن سياستها.

---

(١) الجيلاني- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل- ج/٣- ص١٣٢٦. وهذا الركن هو واحد من بين أربعة أركان يشترط توافرها في المريد السالك، فيما لو عقد العزم على انتهاج سبيل القوم وهي: اولا معرفة الله تعالى وثانياً معرفة عدو الله إبليس وثالثا معرفة النفس الأمّارة بالسوء، ورابعاً معرفة العمل لله تعالى او تحري سبل الخلاص. هذه الأركان كما يرى الشيخ عبد القادر، هي الطريق الصحيح وان كل ما عداها جهل وتخبط.

صفة النفس الأمّارة بالسوء

هذه النفس الأمّارة بالسوء، هي- كما يراها الشيخ عبد القادر – أعدى للإنسان من أي عدو آخر حتى ولو كان إبليس ذاته، وإنما يقوى إبليس على الإنسان بهذه النفس ويقبولها منه، ولذا فان على المريد إن يعرف، أولا وقبل كل شيء، ماهية طباعها وما رادتها، وألام تدعو وبم تأمر وكيف هو تكوينها وخلقها. هذه النفس جُلبت بطريقة عجيبة، فهي موطن لكثير من الصفات والطبائع المتناقضة، إنها مخلوق ضعيف بذاته، ولكنها في الوقت نفسه، قوية الطمع، شرهة مدّعية، خارجة عن طاعة الله تعالى، متملكة، متمنية. إنها إن خافت، فهذا يعني في حقيقة الأمر أنها آمنة، وهي إن صدقت، فهذا يعني إنها كاذبة، رجاؤها أماني ودعواها باطلة وكل شيء منها غرور، وليس لها فعل محمود ولا دعوى حق[1]. ولولا أن الشيخ عبد القادر قد ابتدأ بوصف هذه النفس بالضعف لبدا لنا إن مصير الإنسان معها محكوم لا محالة بالهلاك. ولعل ذلك(الضعف) لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً، فالرهان صعب وواقع حياة البشر أصعب، أو لعل الشيخ عبد القادر، كان يبغي، من وراء إظهاره لقتامة موقف الإنسان، إن يبين لنا مدى خطورة السبيل الذي يضع المريد نفسه فيه فالذي يبغي النجاة ويهدف إلى انتشال ذاته من ذلك المصير، لا بدّ عليه من إن يشمرّ عن ساعدي الجدّ وان يشد العزم على اجتياز العقبات كافة ولو كلفه ذلك تغيير بعض طباعه والتخلص من بعضها الآخر.

إذاً فعلى المريد السالك، والحالة هذه، إن لا يغتر بما يظهر له من نفسه من طاعة وخضوع، وان لا يرجو منها خيرا أو يطمع في صواب، بل أن يبقى معها في دوام المراقبة والمخالفة والمحاسبة فهو إن حلّ عنها قيودها شردت، وان أطلق وثاقها جمحت وان أعطاها سؤلها هلكت وان غفل عن محاسبتها أدبرت وان عجز عن مخالفتها غرقت وان اتبع هواها تولت إلى التهلكة[2]. وعليه، فليس للنفس الأمّارة بالسوء حقيقة ولا صدق ولا رجوع إلى صلاح أو خير، وهي رأس البلاء ومعدن

---

(١) الجيلاني. الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل ج/٢- ص١٣٣٠

(٢) المصدر نفسه- ص١٣٣٠

الفضيحة وخزانة إبليس ومأوى كل سوء ولا يعرفها أحدٌ غير خالقها ، فهي في الصفة التي وصفها به[1]. وإضافة إلى ذلك، فان النفس لا توصف بمنقصة أو رذيلة، إلا وهي في حقيقتها ، أكثر مما توصف به ، وهي لأجل كل ذلك صارت صديقة إبليس ومستراحه ومسامرته ومحدثته ، فإذا عرفها المريد على هذا الوجه ، فقد عرفها وهانت عليه وذلت وقوي هو عليها بالله تعالى وبمعرفته هو بها[2].

إذاً فالقصد من وراء معرفة المريد بنفسه هو: اكتساب الخبرة والدراية بها وبقدراتها ونوازعها وطباعها ، وكذلك مكامن القوة والضعف فيها لأجل التمكن منها والسيطرة عليها ولأجل الاستعداد والتأهب لمكائدها ومصائدها. فأنها إن كانت عدوة، فهذا يعني أنّ المريد السالك في حالة حرب مستعرة معها ، فان كان قد عقد العزم على كسب الجولة في هذه الحرب، فان عليه إن يتبحر جيداً في معرفة عدوه وان يعمل جاهداً على كشف أسراره. ولكن معرفة هذا العدو(النفس) ليست شعاراً يردده المرء مع نفسه ، بل هي عمل دؤوب وشاق يتبعه سعي إلى تغيير دوافع النفس وتوجيهها الوجهة الصحيحة. ويسأل الشيخ عبد القادر ، بعد كم وكم من المجاهدات والأفعال الشاقة والجوع والعطش ، يمكن لهذه النفس، التي جبلتها وحقيقتها الأمر بالسوء ، أن تأمر بما يأمر به القلب؟ أي بمعنى آخر ، إن تتهذب طباعها فتصدر عنها أفعال مغايرة تماماً لما كان يصدر عنها في سابق عهدها. إنها في هذه الحالة ، ستكون بحاجة إلى عملية تذويب وإفناء ، فهي((إذا ذابت وفنيت ، اطمأنت إلى القلب، ثم يأتي دور القلب بعدها ، فيطمئن إلى السرّ، ثم يطمئن السرّ إلى الحق تعالى ، فيكون شرب الجميع- أي النفس والقلب والسرّ- من هنالك[3] أي من منبع الحق والذوق والمشاهدة ، وهو منبع علم اليقين الذي ما بعده علم يفوقه.

---

(١) يشير الشيخ عبد القادر هنا، إلى قوله تعالى: " وما ابريء نفسي إن النفس لأمّارة بالسوء" سورة يوسف - آية/٥٣.

(٢) الجيلاني- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل- ج/٣- ص١٣٣٠.

(٣) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني- ص١٧٤.

إن عمليتي التذويب والإفناء، لا تدلاّن عند الشيخ عبد القادر على قلع أو إزالة النفس بكل طباعها وأهوائها ونوازعها، وإنما هما تدلاّن على عملية تمثيل أخلاقي لصفات القلب وطبائعه الحسنة، فالنفس التي تعتاد التطلع إلى مقام القلب، لا بدَّ من إن تقتبس من نوره الشيء الكثير. على إن عملية التذويب والإفناء هذه، لا تتم بنجاح إلا بعد إن يكون المريد قد امتلأ إرادةً وعزماً على إن يخالف نفسه في موافقته ربه وموافقته لنفسه في طاعته ربه، في الوقت نفسه الذي يكون فيه قد خالفها في معصيتها ربها، فكل الأعمال التي يأتيها المريد، لا بدّ إن تكون مقرونة بمرضاة الله تعالى وطاعته، وإلا فأنها لا تحسب من أعمال القلوب ولا تعدُّ من فقرات السلوك الصوفي. وهذا النهج- أي اقتران الفعّاليات الصوفية بنية مرضاة الله تعالى- يُعدّ الدليل الوحيد على صحة النهج الصوفي ومشروعيته، ويُعدّ أيضاً، الحدّ الفاصل بين صدق أم كذب هذا الفعل.

التصوف وطول الأمل

إذاً فعملية الترقي بطباع النفس وأهوائها ترتكز بالدرجة الأولى على الإنسان ذاته فالإنسان هو حتماً أشفق شخص واحرصه على حفظ نفسه وإنقاذها وتجنيبها الضياع، لأنه إن ضيع نفسه فكيف يرجو من غيره أن يوليها عناية أو يحفظها له؟ ويرى الشيخ عبد القادر، إن طول الأمل والحرص على الدنيا، هما أنكى ما يمكن أن يصيب الإنسان من داء يودي بنفسه إلى التهلكة والضياع، ولذ فهو ينصح مريديه وسالكي الطريق الصوفي بوجه عام، أن يجتهدوا من اجل تقصير الأمل وتقليل الحرص على الدنيا عن طريق الإكثار من ذكر الموت (هادم اللذات) وعن طريق مراقبة الله عز وجل والتداوي بأنفاس الصدّيقين وكلماتهم وهم شيوخ ألتصوف المتمرسون بطبّ النفوس وأخيراً عن طريق الذكر الصافي من التكدر، سراً وجهراً وفي جميع الأوقات[1]. هذا(العلاج) الأخير، يعدّ من أهم العلامات التي تميز جماعة الصوفية من غيرهم من الجماعات، وهم في الوقت نفسه، يعدّونه، فيما لو صحبه

(١) الجيلاني -الفتح الرباني والفضل الرحماني -ص١٧٤

جهاد النفس، من أفضل وسائل نيل درجات القرب من الله تعالى.

يعرف الشيخ عبد القادر طويل الأمل بأنه : من يظن إن بأمكانه أن يقترب من مولاه، وان ينجح في سلوك طريق القوم، قبل أن يتمكن من تزكية نفسه وتنقيتها من الاكدار وإذابة شرورها، وقبل أن يتمكن من تغذية قلبه بالغذاء الحقيقي، وهو ذكر الله تعالى وطاعته[1] إن الاكدار التي تعلق بالنفس والغفلات التي تحجب القلب عن ذكر ربه، تعد من قبيل النجاسة الباطنية وعدم الطهارة الروحية في الإنسان، ومن كانت هذه صفته، فلا يطمعن في قرب أو وصول، إذ لا وصول، على الحقيقة، من دون يقظة القلب وصفاء النفس وقصر أملها، وان من قصر أمل نفسه، فأنها سوف تطيعه إلى مايريد منها، وهو حتماً، بعد أن أصبح سالكاً، لا يريد منها، إلا الاستزادة من وهج الأنوار القدسية. إن النفس طويلة الأمل، لا تعدو كونها حجاباً، بحجب بصيرة الإنسان عن النظر إلى الحقائق الربانية اليقينية، لا بل إنها تحجب الإنسان عن خالقه وذلك بتعلقها بالدنيا، أو حتى تعلقها بالآخرة، فالدنيا والآخرة كلتاهما مخلوق، وان من تعلق بمخلوق حجب عن الخالق إذ إن (مالك ومملوك لا يجتمعان)[2] على إن عبارة الشيخ عبد القادر هذه، لا تشكل مانعاً يمنع المريدين من الأخذ بنصيبهم من الدنيا، فهذا ما يؤكده دائماً، بل ان الذي يمتنع عنده فقط، هو اجتماع الدنيا والآخرة في القلب، فالقلب هو موطن الذكر والعلم والحب الإلهي، وهو أيضا، موضع نظر الرب فإذا ما التزم القلب بهذا الحد واخلص في ولائه لمولاه، عندها، سوف لا يكون هنالك خوف على العبد فيما لو نال من الدنيا نصيبه، عبر المنافذ المباحة في الشرع.

مجاهدة النفس

إن مجاهدة النفس الأمّارة بالسوء، هو الشعار الذي لا يكل الشيخ عبد القادر عن ترديده في اكثر مناسبات حديثه، فهو يرى أن الهداية الحقيقية تكمن في

---

(١) الجيلاني –الفتح الرباني والفضل الرحماني –ص١٧٤

(٢) المصدر نفسه – ص١٧٤

مجاهدة المرء نفسه، وانه لا هداية من غير تلك المجاهدة، وقوله (جاهد نفسك حتى تهتدي)[1] وإننا إذا أردنا أن نسلط الضوء على هذه العبارة، فسيمكننا القول انه يستحيل علينا تصور بلوغ الإنسان سبل الرشاد، وهو مسلوب الباطن وموزع بين أهواء متضاربة ونوازع شتى تدفعه بعيدا حتى عن مجرد النظر إلى تلك السبل والهداية إذا ما فسرت بمعنى الاهتداء والوصول الذي يتم بعد التيه والضياع، فأنها ستحتاج حتماً إلى حواس سليمة وبصيرة نافذة، وهذه لا تكتسب إلا بعد تصفية النفس من خلال فعل المجاهدة.

والمجاهدة لصعوبتها وشدة وطأتها على نفس المريد، فأن الشيخ عبد القادر يشبهها بالموت الإرادي الذي يسعى إليه الإنسان بنفسه في مقابل الموت الطبيعي الذي يأتي حتف الأنف، فالمجاهدة إذاً تعني أن يميت المريد نفسه قبل إن يدهمها الموت الطبيعي وهي على حالها الأول فتحرم الحرمان الأبدي، وتعذب وتبعد، فلا قرب لها بعد ذلك ولا جزاء، أن يميتها بين يدي الحق عز وجل، بالصبر والمخالفة ((فعن قريب يحمد عاقبة ذلك، إذ أن صبره يفنى وأما جزاؤه فلا يفنى))[2] ولأجل هذه (الاماته) يضع الشيخ عبد القادر، لمريديه، خطة عملية، يعلمهم من خلالها – تعليم خبير متمرس – كيفية تعاملهم مع نفوسهم الأمّارة بالسوء فيقول: لا ترخص لها – أي لنفسك – ولا تطعها، كي تفلح، ولا تتبسم في وجهها، وجاوبها عن كل ألف كلمة بكلمة واحدة، إلى أن تتهذب وتطمئن وتقنع، فإذا ما طلبت منك الشهوات واللذات، فماطلها وآخرها وواعدها في الآخرة، إذ إن لها فيها نعيماً دائماً وملكاً لا يزول، صبرّها على مرارة المنع، حتى يجيئها العطاء الحقيقي الذي ما بعده منع. إذاً فلاحّظ

---

(١) الجيلاني –الفتح الرباني والفضل الرحماني – ص١٧٤

(٢) المصدر نفسه – ص١٧٦. وفي هذه الصفحة يذكر الشيخ عبد القادر قصته مع الموت فيقول: انني مت ثم احياني الله عزوجل، ثم اماتني فغبت، ثم اوجدني من غيبتي. هلكت معه، ملكت معه، جاهدت نفسي في ترك الاختيار والإرادة، حتى حصل لي ذلك، فصار القدر يقودني والمنة تنصرني والفعل يحركني والغيرة تعصمني والإرادة تطيعني والسابقة تقدمني والله عز وجل يرفعني. اي انه بعد إماتته لنفسه، صار مطلق التسليم لله تعالى فصار لايفعل ولا يتحرك ولا يقدر الا بالله تعالى.

للنفس في هذه الدنيا، وأما الحظوظ التي هي نصيب المريد من دنياه والتي لابدّ له من تناولها، فأنه لا يمكنه من أن يتناولها، إلا بعد أن يميت أهواء نفسه بحيث يُقبل بعدها على الدنيا من غير إستلاب نفسي أو غفلة قلبية.

ولأجل أن يُحكم المريد، ضرب طوقه حول عنق النفس، فأن الشيخ عبد القادر، ينصحه، إضافة إلى ما سبق، بأن يحرص على التزام الصمت، وأن يمسك عن الإدّعاء، وأن لا يكون له كلام و لافعل وهو في(الطريق)، حتى يخرج من بيت طبعه وهواه ووجوده وحتى يخرج، أخيراً، عن نفسه، بأن ((يترك نفسه وهواه وطبعه على الباب كي يُسرع إلى الأساس، لأنه إذا أحكم الأساس، أسرع في البناء، وأنجز ما عقد عليه العزم، فكان من الواصلين، وما الأساس إلا الشريعة، وما مادته إلا الفقه في الدين))[1]. ويستدرك الشيخ عبد القادر، هنا، فينبه، إلى أن قصده من الفقه في الدين في هذه المرحلة، هو فقه القلب[2]، وليس فقه اللسان، لأن فقه القلب هو الذي يقرّب العبد إلى الحق عز وجل، وأما فقه اللسان فأنه لا يُقرِّب إلا من الخلق وملوكهم. (إن فقه القلب يتركك في صدر مجلس القرب من الحق عز وجل، يصدّرك ويرفعك ويقرَبّ خطاك إلى ربك عز وجل)[3]. ولكن ليس علينا أن نعتقد، بناءً على سبق، بأن للنفس عند الشيخ عبد القادر، كيانها المستقل عن باقي التكوين الكلي للإنسان، لكونها قد بدت أمامنا، وكأنها عبد مارق أعجز سيده، فبدا له ضرورة تطويعه وترويضه بأقسى الوسائل. إنه يعاملها بإحتقار وتشفٍّ، بحيث يفرح

---

(١) الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص١٧٧

(٢) فقه القلب عند الشيخ عبد القادر، يعني العلم بمراتب النفس وخواطرها وهواجسها وخصالها وأمراضها وكيفية التعامل معها. وهو هنا لا يفاضل بين هذا الفقه والفقه الظاهري أو الشرعي، فللأخير أهميته التي لا غنى عنها لأي سالك، وهذا الموضوع قد تمّ البتّ فيه في الفصل السابق، ولكنه يؤكد، على أن حاجة المريد المرحلية – أي وهو في طور المجاهدة – تكون إلى الفقه القلبي أكثر منه إلى أي علم آخر، لأنه لو ضلع في فقه الظاهر قبل أن يعامل نفسه بالمجاهدات، فأنه سيقع حتماً فيما يقع فيه الكثير من الفقهاء، وهو أنه سيكون حبيس رأي أهل الدنيا فيه.

(٣) الجيلاني – المصدر نفسه – ص ١٧٧

لحزنها ويحزن لفرحها. إن النفس الإنسانية، عند الشيخ عبد القادر، إذا كانت جزأ لا يتجزأ من القلب أو السرّ، أو الإنسان بوجه عام بكونه وحدة عضوية لا تقبل التجزئة، فأنها في الوقت نفسه، تبدو لنا كجهاز يعمل على وفق آلية خاصة، لها نوع من الاستقلال عن باقي (أجهزة) الإنسان الأخرى، بحيث أنه يمكنه العمل بما يخالف مراد الإنسان ومبتغاه، وعلى هذا الأساس، تكمن مجاهدة المريد في تحوير آلية هذا الجهاز وثم تشغيله عبر آلية جديدة تعمل في تناغم تام مع بقية أجزاء (المجمّع) الإنساني.

حقيقة النفس

إن حديث مشايخ التصوف، بعامة، عن النفس الإنسانية، بهذه اللهجة التي تغلب عليها نبرة الكراهية والمعاداة، لا يشمل هذه النفس، بمراتبها ومقاماتها كافة، وإنما يشمل منها، فقط، النفس الأمّارة بالسوء، التي لا تمثل، في حقيقتها، إلا وجهاً واحداً من بين أوجه النفس الإنسانية المتعددة، التي سيأتي تفصيل الكلام فيها، فيما بعد. أما لماذا أولى الصوفية، وبخاصة منهم الشيخ عبد القادر النفس الأمّارة بالسوء، كل تلك الأهمية، بحيث انهم، اشبعوها، دون بقية الأنفس، بحثا وتاملا واختبارا، فان ذلك يعود، إلى اعتقادهم: بان هذه النفس، تشكل فى طريق السالكين، مرحلة صعبة وعقبة كأداء، بحيث إذا ما استطاع المريد تجاوزها، فأنة سيتيسر عليه بعد ذلك، الإسراع صعودا فى مراقى النفس التالية، فيستحق عندها تسمية الصوفي. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن الشيخ عبد القادر، لا يعني بإحصائه لأوجه النفس المتعددة، وجود كثرة من الأنفس في الإنسان ذاته، منفصلة إحداها عن الأخرى، بحيث تخلع وتُستبدل، كفعل المرء مع قطع ثيابه، وإنما هي عنده، نفس واحدة، ولكنها تكثرت باعتبار صفاتها الغالبة، وهو يرى أن هذه النفس، بمجموع صفاتها هي: النفس الناطقة وهي القلب، ولكن ليس المراد، هنا، بالقلب هو تلك المضغة اللحمية القابعة في جوف الإنسان، وإنما هو، اللطيفة الربانية، أو الجوهر المجرد عن المادة في ذاته، المقارن لها في أفعاله[1]. ولا يخفى على القارئ، أن

---

(١) الجيلاني. سير السلوك إلى ملك الملوك. مخطوطة. دار صدام للمخطوطات تحت رقم – ٩١٦٦.

هذا التعريف ينسجم ومعطيات النظرية الأفلاطونية في النفس، فهذه النظرية تضع للنفس الإنسانية وجوداً مجرد ومستقلاً عن المادة، لا بل حتى وجوداً سابقاً عليها، على أن هذه الإشارة، لا تعني ضرورة، تأثر الشيخ عبد القادر، المباشر، بآراء هذه المدرسة، إذ لم نجد في فكره، أي تقارب أو تعامل مع الفلسفة بوجه عام، هذا بالإضافة إلى أنه يمكن القول: إن إعتقاد مفكري الإسلام، بإستقلال وجود النفس أو الروح عن وجود الجسد وكذلك قولهم بأسبقية هذا الوجود، هو أقرب إلى معطيات العقيدة الإسلامية منه إلى المدرسة الإفلاطونية، إذ إن لهم في أسسهم الشرعية أسانيد كثيرة تؤكد لهم ذلك.

أسماء النفس

هذه النفس، كلما إتصفت بصفة، سميت، لأجل إتصافها بها، بأسم من هذه الأسماء، فإن صادفت ما وافقها من الشهوات وصارت تحت حكمها، سميت أمّارة، وإن سكنت تحت الأمر التكليفي وأذعنت لإتبّاع الحقّ ولكن بقي فيها ميل للشهوات، سميت لوّامة فأن زال عنها هذا الميل، وقويت على معارضة الاهواء الشهوانية، سميت نفساً مُلهمة. فأذا ماسكن أضطرابها، ولم يكن للنفس الشهوانية حكم فيها ولاسلطان أصلا، سميت عندئذٍ بالنفس المطمئنة فأَن ترقّت عن جميع ذلك، وأسقطت كل المقامات والمراتب من عينها، وفنيت عن جميع موادها، سميت نفساً راضية، فأن زاد حالها هذا، وتطبعت به بحيث لم تطلب الرجوع عنه، صارت نفساً مرضية، عند الحق وعند الخلق، وأخيراً فأن هذه النفس، إذا ماأُمرت بألرجوع إلى العباد، من اجل هدايتهم وارشادهم وتزكيتهم وتكميلهم، سميت نفساً كاملة[1]. لان الله عز وجل، كمّلها ببلوغها أعلى المقامات والمراتب المرجوّة، وهو مقام الخلافة العظمى[2] وهداية العباد.

---

(١) الجيلاني- سير السلوك إلى ملك الملوك- مخطوطة

(٢) الخلافة في اصطلاح الصوفية تعني الامامة، وهي على قسمين: خلافة صغرى وهي الامامة او الرئاسة الضاهرية، وخلافة كبرى وهي الامامة والرئاسة الباطنية. انظر معجم مصطلحات=

إننا أذا ما أحصينا عدد هذه(الانفس) التي ذكرها ألشيخ عبد القادر، وجدناها سبع أنفس، وهذا (العدد) كبير نسبياً، يكاد ينفرد به دون من سبقه من الصوفية، فألغزالي مثلا، وهو(آخر) الشيوخ السابقين عليه، إكتفى، كما مرَّ بنا في بداية هذا المبحث، بخمس أنفس فقط· ولعل عدد ألانفس عند الشيخ عبد القادر، متعلق بعدد ماأحصاه فيها من صفات ومراتب ومقامات، فهو قد توسع في ذلك، وأولاه كثير عناية وأهتمام، أنسجاماً مع توجهه التربوي والاصلاحي. وعلى العموم، فأن تقسيم ألنفس الإنسانية على عدة أنفس، سواء عند الشيخ عبد القادر، أو عند غيره من شيوخ التصوف، ماهو في حقيقته، إلا تقسيم أجرائي، يخدم أغراضهم التربوية وألتعليمية، وامّا في واقع الحال، فأنهم جميعاً متفقون، على أن هذه النفس، ماهي في حقيقتها إلا وحدة واحدة وكيان متماسك، له صفات متعددة، تتدرج من المستويات السيئة أو الدنيا إلى المستويات الحسنة أو العليا· وعند الشيخ عبد القادر، فأن أدنى مستوى لهذه ألنفس، هو مستوى ألنفس الأمّارة بألسوء، ثم يأتي بعدها مستوى النفس أللوّامة ثم ألنفس أملهمة ثم النفس المطمئنة ثم النفس المرضية ثم النفس الراضية، ثم أخيراً مستوى النفس الكاملة، وهو مطمح جميع الصوفية ومبتغاهم، أما تفصيل الكلام في ذلك فهو كما يأتي:

أولا : النفس الأمّارة بالسوء

هذه النفس تولد مع كل إنسان، فهي قدره الذي لا يستطيع عنه فكاكاً، إلا إذا تعهدها بالتأديب والرياضات، وهي نفس ذات حجب ظلمانية، لونها أزرق[1]

=الصوفية- د. عبد المنعم الحفني- ص٩١.

(١) لقد عسر علينا إيجاد تفسير صوفي للأسباب التي حدت بالشيخ عبد القادر إلى ان يعطي لمراتب النفس الإنسانية الواناً مختلفة، خاصةً وأن احداً لم يسبقه إلى ذلك، ولعل في الأمر تعلقاً ببعض اسرار المتصوفة التي يرون حجبها عن سواهم. فأما إذا عولنا على الخصائص الفيزيائية للألوان، فسنرى ان اول ثلاث انفس، اي الأمّارة بالسوء واللوامة والملهمة، اعطيت الألوان الأساسية الثلاثة وهي: الازرق والاصفر والاحمر، مما قد يشير إلى صفات النفس وطباعها التي لابد ان تعالج بالمجاهدة، ولعل هذا الكلام يؤكده اللون الابيض الذي ظهر على النفس=

ومحلها الصدر، بكون الصدر في عرف الصوفية، هو محل الوساوس والهواجس، ومنه تنطلق الرغبات والأهواء الدوافع الحسية كافةً وعالمها الشهادة، وهو العالم الحسي المحض الذي لا يخالطه غيب، وواردها الشريعة[1]، إذ لابد لصاحب هذه النفس من أن يتفقه في علوم الدين وحدوده، لكي يعرف ماله وما عليه، ولكي لا يقترف المحارم والمناهي عن جهالة. هذه النفس تشتمل على تمام دائرة صفات الكفر والعناد والإنسان معها يكون تابعاً لهوى نفسه، ولذا فهو يحتاج إلى الرياضة[2] المتواصلة وإلى تصفية النفس والإشتغال بالذكر، وخصوصاً منه ذكر(لا الله إلا الله)، فلهذا الذكر في إعتقاد الشيخ عبد القادر، خاصية عجيبة تتمثل في القدرة على التطهير، أي تطهير النفس، ولو كانت سيئاتها مثل زبد البحر في الكثرة والتتابع. ولأجل إحكام القبضة على هذه النفس، فأن الشيخ عبد القادر، ينصح مريده، صاحب هذه النفس، بأن يتذكر أسباب الخوف، لأنه، في هذه المرحلة، أنفع له من الرجاء ولكن شرط أن لا يوصله هذا الخوف إلى حالة القنوط أو يلقي به في ظلمة اليأس من النجاة من الهلكة. وهنا، يؤكد الشيخ عبد القادر، كما في مواضع كثيرة على ضرورة الموازنة بين الأحاسيس والدوافع الدينية المختلفة، كي لا يصل المريد، من جرّاء إفراطه في التشبث بحاله، إلى حالة الشعور بالإحباط الديني

=الرابعة (المطمئنة) ولا يخفى انه لون يدل على التجرد والحياد، وهي البداية الجديدة التي يبدؤها الصوفي مع نفسه الرابعة التي تسلكه في طريق الولاية، ثم يحين دور النفس الخامسة التي تتزيا بالون الاخضر، وهو حاصل مزج لونين الازرق والاصفر، ثم النفس السادسة ذات اللون الاسود، الذي هو حاصل مزج كل الالوان ولعل هذا المزج، وهذا الظهور الجديد لألوان جديدة، يدلّ على التخلص من صفات النفس وطباعها السيئة، وثم إكتساب طباع وصفات جديدة، هي أفضل من سابقتها ولكنها ناتجة عنها، وهو معنى قول الشيخ عبد القادر، ان الإنسان لا يمكنه ان يتخطى حدود إنسانيته. ثم اخيراً تأتي النفس السابعة (الكاملة) وهذه ليس لها لون، لأنها تسمو على جميع المراتب والصفات وتسمو على جميع ما تدركه الحواس.

(١) الجيلاني – الفيوضات الربانية – ص١٥

(٢) الرياضة في إصلاح الصوفية تعني: تهذيب الأخلاق النفسية وتخليصها من خلطات الطبع ونزعاته. إنظر – الجرجاني – كتاب التعريفات – ص١١٩

الذي كثيراً ما يصاب به السالكون.

وعلى صاحب النفس الأمّارة بالسوء، أيضاً، أن يعتاد على التذلل والخضوع والتضرع إلى الله تعالى، لأن في ذلك علاجاً لهذه النفس من الشعور بالكبر والاستعلاء على الآخرين والأنانية المفرطة. وليكن همّ المريد في هذا(المقام)، الخلاص من ضيق النفس والتوجه إلى فضاء الروح وأن يكون ديدنه المستمر ومطلبه الأوحد، هو التخلي عن الأوصاف الذميمة والتحلي بأضدادها وإستبدال أخلاقه السيئة، بالأخلاق الحميدة التي أوصت بها الشريعة المحمدية[1]. ولعل الشيخ عبد القادر، يريد أن يخبرنا من وراء ذلك، أنْ لا جديد و لا إبتداع في كل ما يأمر به النهج الصوفي الصحيح، إذ أن الذي يدعو إليه، لا يخرج قط عن مظلة الشرع الإسلامي، لا بل إنه هو الشرع بعينه، وإن كل ما عداه، هو مما يقصر عن بلوغ مراد وحقيقة الشرع.

يرى الشيخ عبد القادر، أن هذه النفس الأمّارة بالسوء، كانت في الأصل نفساً صافية، ولكنها لمّا تدنست بالميل إلى الطبيعة والركون إلى الشهوات، وصادفت الدوافع الشهوانية والميول والطبائع الغريزية، انخرطت في السلوك الحيواني، وتبدلّ صفاءها كدراً ومحاسنها معائباً، وصارت لا تتميز عن الروح الحيواني إلا بالصورة، وصار الشيطان من جندها، فهي التي تأمره وهي التي توجهه وهو لا يستطيع إن يفعل شيئاً من دون رغبتها أو إرادتها وفي هذه النقطة الأخيرة، يشير الشيخ عبد القادر إلى مسألتين مهمتين: الأولى، اعتقاده الصريح بثنائية الإنسان، وبأسبقية وجود الروح على وجود الجسد، والثانية إعطاؤه مزيداً من الدفع لحرية الإنسان ومسؤوليته عن أعماله، وذلك بتقليصه لدور قوى الشر، التي طالما يعزو البشر أسباب خطأهم إليها.

أما عن صفات هذه النفس، فأن الشيخ عبد القادر، لم يبقِ ولم يذر شيأً من الصفات السيئة إلا وألصقها بها، فهي تتصف بالبخل والحرص الشديد والغل وسوء الخلق، والخوض فيما لا يعني من كلام وغيره، وكذلك الاستهزاء بالآخرين والبغض لهم وايذاؤهم، إنها النفس الخبيثة، وذلك لأنها واقعة تماماً في ظلمة

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة

الطبيعة، فلا فرق عندها بين الحق والباطل و لا بين الخير والشر، ولذلك كان الشيطان لا يقدر على الدخول إلى الحرم الإنساني الا بواسطتها[١]. ولذلك ايضاً، كان الإنسان مع هذه النفس، أبعد ما يكون عن مرتبة الإنسانية الحقة، لأن نفسه في هذا المقام، تكون محجوبة بالحجب الظلمانية الكثيفة، أما ما عداها من النفوس التالية، فهي محجوبة بحجب نورانية بعضها أرقّ من بعض، ولذلك فأن السالك لا يستحق تسمية المريد إلا إذا تجاوز حدود أرض هذه النفس.

نخلص مما سبق، إلى أن النفس الإنسانية، ما هي في الأصل إلا روح طاهرة نقية خيرّة، لا يربطها بمكامن الشر والغرائز والأهواء أي رابط، وهي لا ينالها ما ينالها إلا من جرّاء إتصالها بالجسد مكمن النقائص والشهوات، إذاً، فلا داعي لليأس والقنوط فالســبيل غير مغلقة أمام الإنسان لإصلاح حاله، بل إن الخير والصلاح هما حقيقته الأصلية وأما ما عداها من الشرور، فأنها أمور طارئة، يمكنه تجاوزها فيما لو عقد العزم على ذلك. الإنسان إذاً خيرٌ بطبعه نقي بسريرته، ولا يحتاج منه العمل على العودة إلى الصلاح(المفقود) إلا عقد العزم والصبر على الشهوات، وليس في الأمر تغيير للطباع وإنما سيطرة عليها وإستعادة لما فُقد منها في السابق.

ثانيا: النفس اللوّامة

وهي المرتبة الثانية من مراتب النفس الإنسانية، لون نورها أصفر، ومحلها القلب، بكون القلب هو موضع اللوم والتبكيت والمحاسبة والمراقبة، وأما عالمها فهو عالم البرزخ[٢] وواردها الطريقة، بما يتضمنه هذا الوارد من الأخذ بالرياضات والمجاهدات والخوض في ضروب التجويع والتزهد في الدنيا والمداومة على الأذكار،

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

(٢) البرزخ في اللغة هو الحاجز والفاصل وهو في إصطلاح الصوفية يعني: ستر القطب عن الأفراد الواصلين فأنهم خارجون عن دائرة تصرفه، لأنه في الأصل واحد منهم متحقق بما تحققوا به في القرب والبسط، غير انه اختير من بينهم للتصرف والتدبير. انظر – د. عبد المنعم الحنفي – معجم المصطلحات الصوفية – ص٢٤٠

وكل ذلك يُعد من العوامل التي تعين النفس على ترجيح كفة الخير فيها.

تميل النفس اللوّامة إلى الحلال ونفع الناس وحمل الأذى عنهم، وهي تتحرى كسب الحلال ومتابعة الأخلاق الحميدة وحبّ الإصلاح والأخلاص في الأعمال، ويحدد الشيخ عبد القادر لفظ الجلالة(الله) ورداً لهذه النفس، وذلك لأن سيرها لله عز وجل وحالها المحبة، وهذا الورد، فيما لو أخلص المريد في ذكره، قلباً ولساناً وحالاً، فأنه سيقترب كثيراً من رحمة الله تعالى[1].

ولا تعدم النفس اللوّامة بعض الصفات السيئة، فهي تتسم بكثرة اللوم والفكر والعجب وكثرة الإعتراض على الخلق والرياء الخفي وحبّ الشهوات وطلب الرئاسة. ولكن مع كل هذه النقائص التي تحملها، إلا إنها ترى الحق حقاً والباطل باطلاً، وتعلم أن هذه الصفات مذمومة، لكنها في الوقت نفسه لا تقدر عنها فكاكاً. ومن جهة أخرى فأن لهذه النفس رغبة في المجاهدة وموافقة الشرع ولها أعمال صالحة، رغم أن هذه الأعمال يخالطها دائماً العجب والرياء الخفي، إذ يحب صاحبها أن يطلّع الناس على ما هو عليه من الصلاح، رغم أنه يخفي ذلك عنهم. على أنه في الوقت نفسه يكره هذه الخصلة أيضاً، ولكن لا يمكنه قلعها بالكلية عن قلبه[2].

مما سبق، يبدو أن الشيخ عبد القادر، قد أفلح، وبشكل ملحوظ، في تصوير هذه النفس وهي في حالة إنفصام مطلق، فهي مليئة بتناقضات متوازية لا نهاية لها، إن صاحب النفس اللوّامة يكون قد شرع تواً في المجاهدات الصوفية، بينما باطنه لا زال مليئاً بالترسبات التي لحقت به من المرحلة السابقة، إنه موزع بين مستوى الطموح العالي وواقع الحال المتردي، ومن هنا سبب قلقه وعدم إستقراره وشعوره بالخطر، ولأجل ذلك، عُدت هذه المرحلة من أصعب مراحل السلوك الصوفي وأشدها وطأةً على النفس.

تُعد النفس اللوّامة، مقاماً ثانياً بالنسبة للسالكين المقربين الطالبين للفناء عن نفوسهم وللوجود بربهم وأما الأبرار، أصحاب اليمين، فهي آخر منازلهم وأعلى

---

(١) الجيلاني – الفيوضات الربانية – ص٢٢- ٢٣

(٢) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك - مخطوطة

مقاماتهم، فهم لا يطلبون إلا ثواب الآخرة وتجنب عقابها، وهذا ما يحققه لهم هذا المقام فهو يغنيهم بالحلال عن الحرام وبالطاعات عن المعاصي. المقربون من جهتهم، وضعوا لأنفسهم هدفاً بعيداً، فهم لا يقرون أو يريحون، إلا ببلوغه، ولأجل ذلك قيل: إن حسنات الأبرار، سيئات المقربين[1]. فأما ما يحدو هؤلاء المقربين فهو إحساسهم بالخطر العظيم والتعب المقيم الذي يرون إنه محيط بهذا المقام، فهو يرتكز على أعلى درجات الأخلاص، والحقيقة تقول: إن المخلصين على خطر، ولا متجاة من هذا الخطر إلا بالفناء عن شهود الأخلاص، بشهود إن المحرك والفاعل على الحقيقة، هو الله تعالى شهود ذوق وحال، لا شهود عقل وقال: هذا الشهود متوقف على سلوك طريق المقربين، الذي لا تشم له الأبرار رائحة ولا ترى منه قبساً، لأن المقربين هم وحدهم فقط، الذين نظروا ببصائرهم إلى ربهم ولم ينظروا إلى أعمالهم وعباداتهم، موقنين إن المنّة له تعالى عليهم، إذ فتح لهم أبواب الطاعات ومكنهم من الدخول في زمرة عباده وأهلهم للقبول منه، ومن كانت هذه أحواله، فهو ضرورةً لا يحتاج إلى تحري الأخلاص لأن ذلك لا يخطر بباله أبداً، لأنه مخلص بسجيته، وهو لا يرى لنفسه فعلاً حتى يخلص فيه، ولا يرى لغير الله تعالى قدرةً حتى يتجنب التضرر منها، وهو ما يعد تجاوزا لعمل الأبرار الذين لم يصلوا إلى هذا الحال ولم يبلغوا هذا الشهود، فطولبوا بالأخلاص لأنهم لم يشهدوا شهود قلب، بأن الله تعالى هو خالق الأفعال كلها، إذ لا يقين إلا بهذا الشهود ولأجل ذلك فقد تضرروا من بعض أفعالهم ووقعوا بسببها، في التعب والعناء، ((وصار أحدهم لو دخل في حجر ضبّ، لقيض الله تعالى له من يؤذيه، وذلك لما فيه من البشرية المقتضية للعجب والتكبر والحقد والحسد وسوء الخلق والعداوة والبغض والانهماك في طلب الرزق وما شابه ذلك))[2].

إذاً فيكفي عوام الناس من أهل الإحسان التوقف عند هذا المقام، حيث تبكيت الضمير ولوم النفس وحثها على الاستزادة من فعل الخيرات وتجنب اقتراف الشرور، فأما السالكون من ذوي الطموح الروحي، ممن لا يرضون بغير القرب

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك - مخطوطة.

(٢) المصدر نفسه.

مغنماً، فهؤلاء يعملون جاهدين على التخلص من(ربقة) هذا المقام الذي يحكمه التذبب والتارجح بين صوبي الخير والشر وناحيتي الفجور والتقوى، فاما الأخلاص الذي هو تاج الابرار فانه عند هؤلاء، يعد مصيدة قد تذهب باعمال العبد، اذ هي توكله إلى نفسه وتجعله يشعر بالمنة.

يعزو الشيخ عبد القادر، السبب الذي يقف وراء قلق واضطراب، صاحب هذه النفس رغم تحريه الأخلاص في أعماله، بالدرجة الأولى، إلى أن مرآة قلبه، تكون في جهة منها، متوجهة صوب الخلق، فينتقش فيها لأجل ذلك، صور الخلق وأفعالهم ومحاسنهم وقبائحهم وحركاتهم وسكناتهم، وهو يكره ذلك من نفسه ويحاول أن يدفعه فلا يقدر إلا إذا أجتهد في الإعراض عن جميع الخلق، بحيث لا يرى لهم صورة ولا يسمع لهم كلاماً وأن يعزف عن جميع اللذات، فلا يرى لهل طعماً و لا فائدة، وينصح الشيخ عبد القادر، مريده، ممن بلغ هذه النفس أو توقف عندها، إلى أن يسعى سعياً حثيثاً من أجل تكميل نفسه وتزكيتها، وتصفية قلبه وجلي مرآته – أي مرآة قلبه – ليصير قلباً حقيقياً ويصير به صاحبه إنساناً حقيقياً[1]، والقلب لا يكون قلباً حقيقياً، إلا إذا تخلص من ميله إلى الشهوات، ومن تلفت مرآته، صوب الخلق والدنيا، إذ انه بخلاصة من كل ذلك، يكون قد تصفّى وأصبح خالصاً لربهِ، فلا يرى غيره ولا يتوجه إلى سواه، وهذا هو معنى وجوده الحقيقي أو حقيقته الاصليه، وكل ما سوى ذلك وهم وخداع. فأما إذا ما تحقق القلب، فأن حامله سيكون إنسانا حقيقيا لا تنازعه الأوهام ولا تتجاذبه الهواجس.

إضافة إلى ما سبق، ينصح الشيخ عبد القادر، صاحب النفس اللّوامة بالخلوة والاعتزال وتجنب مخالطة الناس، وسنرى فيما بعد، أي في المراحل المتقدمة للنفس انه يعود فيؤكد ضرورة العودة إلى معاشرة الناس والاختلاط بهم، لأجل منفعتهم الأخروية، وأما السبب في التفاوت بين هذين الموقفين، فيمكن أن يُعزى، أولاً، إلى ضعف حال المريد وهو في مراحله الأولى، وعجزه عن تحمل أذى الخلق، بينما في المراحل المتأخرة، فأنه سيكون قوي الحال وقادراً على إحتمال ذلك منهم، وثانياً،

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

لأن المريد المبتدئ، هو ضرورةً، قليل الخبرة في طرق التعامل مع نفوس الآخرين وعلاجها، وإن نفسه تكون أحوج إليه من غيرها، فأما بعد أن يقوى حاله ويصلب عوده، فأنه سيصبح خبيراً في علاج أمراض النفوس، لأنه عاناها جميعاً وخبرها.

ثالثا: النفس الملهمة

هذه النفس لونها أحمر، ومحلها الروح لأن الروح هي موطن الألهام، وحالها العشق الذي يأتي بعد الحب وقبل الفناء في المرتبة، وعالمها الهياج، إذ يعتريها بأستمرار، ومن جرّاء تلذذها بحالة الصفاء، الشوق العارم للأنعتاق من قيود الجسد والتوق للتخفف من أثقاله وعلائقه، وأما وارد هذه النفس، فهو المعرفة، التي هي من إختصاص القلوب والأرواح، والمعرفة عند الصوفية أرفع منزلة من العلم لأتصالها بالحقائق الإلهية والأسرار الربانية.

هذه النفس، هي كسابقتيها، أيضا، تحتاج إلى أن تعامل بالرياضات والمجاهدات والأذكار، وتحتاج إلى دوام المراقبة والمراجعة والتذكير، والورد الذي يصفه الشيخ عبد القادر، لصاحب هذه النفس هو أسمه تعالى(ياهو)، وهو أسم يدلّ على الذات العليا ويشير إلى الهوية، بحيث لا ينظر الذاكر معه، إلى أية صفة أو فعل، من صفاته وأفعاله تعالى، فأذا ما داوم المريد على ذكر هذا الأسم، فني عن ذاته وتجرد عن صفاته وإرادته، وأستعد بعد ذلك لتلقي الهبات والعطايا الإلهية المتمثلة بالوجود الجديد الذي يعقب حالة الفناء.

إن المريد في نطاق هذه الدائرة، أي دائرة النفس الملهمة، يتحرى تتمّة نقصان عقله ودينه وتصحيح معتقده، ومتابعة الحق والشرع والتخلص من الرياء[1]، فتخوم هذه الدائرة، تعد أولى مراتب الكمال والتتميم وآخر مهاوي التردي والنقص على أن الغلبة فيها تكون لكفة الكمال، إذ يطغى على هذه النفس الأفعال الحسنة والصفات الحميدة، فهي تتصف بالسخاء والقناعة والعلم والتواضع، وهي لأجل ذلك

(١) الجيلاني – الفيوضات الربانية – ص٢٤.

صار يتعاقب عليها حالا القبض والبسط[1]، فأما حال القبض، فأنه يأتي أولا كي يُذهب الفرح الزائف والأقبال على الدنيا، واما البسط فأنه يأتي بعد ذلك، كي يزحزح المريد عن حالة اليأس، وكي يفعم قلبه بمزيد من الحب لمولاه، وكي يدفعه أيضا نحو مزيد من الرقي الروحي، طمعا في مزيد من القرب.

سميت هذه النفس بـ(الملهمة) لأن الحق عز وجل ألهمها سبيلي الصلاح والطلاح وهو معنى قوله تعالى: (ونفسٍ وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دسّاها)[2]. وكون هذه النفس ملهمة، فهذا يعني أنها أصبحت تسمع، بغيرآلة، أي بالألهام المباشر، نداء الرحمة ووسوسة الشيطان، بعد أن كانت وهي في المقام الذي قبله، لا تسمع شيئا، لأقترابها من مستوى طباع الحيوانات، وهنا يتجلى، وبوضوح تام، أعتقاد الشيخ عبد القادر، بأن النفس الإنسانية، واحدة بحقيقتها، وإنما الذي يتغير منها، فقط، هو طباعها وأهوائها وميولها.

هذه النفس، لأجل أنها تسمع((لمة المَلَك ولمّة الشيطان))[3] صار المريد معها، أيضا، في مقام خطر وصعب، فهو يحتاج هنا كذلك، إلى من يأخذ بيده - والأشارة هنا صريحة إلى ضرورة السلوك على يدي الشيخ المرشد العارف – ليخرجه من ظلمة الشبهات إلى نور الحقائق اليقينية لأنه، وهو في هذا المقام، لايزال ضعيف الحال، لا يفرّق بين الجلال والجمال، ولا بين الوساوس والألهامات لعدم خلوصه تماما من الطبائع الرديئة، إضافة إلى إنه يُخشى عليه، فيما لو ترك من غير دليل، أن يغفل عن نفسه، أو يعجز عن المحافظة عليها، فيعود القهقري، إلى المقام الأول وتعود له نفسه الأمّارة بالسوء، فيكون عندها من الخاسرين، ولا يصح له بعدها سلوك، ولا تنفع معه طريقة.

---

(١) القبض والبسط: هما حالتان تغشيان العبد بعد ترقيه عن حالة الخوف والرجاء. والقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمستأنف والقبض والبسط متعلقان باللحظة الآتية اما الخوف والرجاء فمتعلقان بالآجل من الزمان – للتفصيل حول ذلك – انظر – الرسالة القشيرية – ص٥٥.

(٢) سورة الشمس – الآيات – ١٠،٩،٨،٧.

(٣) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

إذاً فالمجاهدات تستمر مع هذه النفس، وكذلك ملازمة السهر والجوع والأعتزال عن الخلق والأقلال من الكلام، مع التمسك بأذيال الشيخ العارف وأطلاعه على جميع هواجس القلب وخطراته، حسنة كانت أم قبيحة، على أن يكون ذلك مصحوبا بالثقة التامة والطاعة العمياء للشيخ والمريد كلما زادت ثقته بشيخه وقوي أعتقاده به، قوي أنجذابه نحو عالم القدس، وضعفت قوة البشرية لديه، لأنه بهذه الطاعة، سيستقي من أنوار شيخه القدسية المصدر، ولأنه كلما أزداد أنجذابه نحو شيخه، سيحقق له بذلك نوعا من التوحد القلبي الذي ينيله بعض أحوال شيخه. أن تأكيد الشيخ عبد القادر، على ربط سلوك المريد بأرادة الشيخ العارف، أنما هو يؤسس لسيادة نهج الطرق الصوفية، على بقية أنواع السلوك الصوفي الفردي التي كانت سائدة قبل ذلك، والتي أدت إلى ظهور الكثير من المروقات والشطحات وأنواع الخروقات الشرعية، مما عمل على تنفير الناس من السلوك الصوفي برمّته.

إن الطريقة عند الشيخ عبد القادر، تسعى إلى تحري الأنضباط في سلوك المريدين، وتسعى أيضا إلى تحقيق المراقبة الشديدة والمباشرة من لدن شيخ الطريقة، على جميع حركاتهم وحتى خطراتهم.

وكون المريد(ذا) النفس الملهمة، جامعا في باطنه، لنزعتي الخير والشر، لا يمنع من وجود علامات أكيدة، تدلّه على غلبة أحدى هذه النزعات على الأخرى فأما علامات غلبة نزعة الخير لديه، فتتمثل في أن يرى باطنه معمورا بالحقيقة الأيمانية، وظاهره بالشريعة الإسلامية، وأن يكون وجدانه محققا، بأن جميع ما في الوجود، جارٍ على وفق إرادته تعالى، مقدورٌ بقدرته، وان تكون جميع جوارحه متلبسة بالطاعات ومنخلعة عن جميع كبائر الذنوب وأكثر صغائرها. وأما علامة غلبة نزعة الشر لديه، فتتمثل في أن يرى في نفسه القدرة على شهود الحقيقة الأيمانية، مع بقاء شئ من علائق بشريته الدنيوية، وأن لايكون ظاهره معمورا بالشريعة، فيترك الطاعات ويرتكب بعض المعاصي، ويحدث له ذلك خاصةً، عندما يقوى عود بصيرته، مع بقاء علائقه السابقة، على شهود الحقيقة الأيمانية، ويرى أن أفعاله هو، جارية على وفق إرادة اللّٰه تعالى، فتحجب بصيرته بأنوار الحقيقة عن النظر إلى أسرار الشريعة، ((فيطرد عن

أبواب الحضرة الجامعة للضدين – أي الظاهر والباطن – وعن شهود الواحد الحقيقي أثنين – متكثرا بالشريعة وواحدا بالحقيقة – فيقف حينها عند البوارق التي وافقت طبعه))[1] وهي بوارق وحدة الشهود وفناء الإرادات، التي إذا ما خالطها شئ من علائق الطبع، فأنها ستؤدي حتما إلى هجر الشريعة وأسقاط التكاليف. ولا يخفى على المطّلع هنا، أن الشيخ عبد القادر، كان دقيقا جدا في ربطه بين جانبي الشريعة والحقيقة بحيث إن المريد السالك، حتى وهو متماه مع حالة شهوده، لا يمكنه من أن يخلع عنه رداء الظاهر، وإلا فسيخرج عن نعمتي الظاهر والباطن معا، والسالك الذي تبعده البوارق والمطالع عن متابعة الشرع، فأن ذلك يدل على ثقل طبعه وعدم صفاء نفسه، لأن مجانبة حدود الشرع، فيه دلالة أكيدة على الميل إلى الكسل والدعة والتذرع بالواهي من الذرائع، وهي من أهواء النفس التي أُمر أصلاً بالتجرد عنها.

صاحب النفس الملهمة، هو أيضا على خطر، لأنه في تلفت مستمر صوب مقاميه السابقين، فأذا كان من شيمة الطبع أن لا يني عن التغالب مع التطبع، فأن من طبع النفس الإنسانية أن تترقب غفلة من صاحبها، فمتى ماغفل عن سوقها وزجرها، عادت مرة آخرى إلى ما ألفته وأعتادته، فأما ما يصفه الشيخ عبد القادر، من علاج لهذه النفس في هذه المرحلة، فهو: أن يجتهد المريد في أن يلهب نفسه بالعشق والهيمان والشوق للوصال وإلى الأجتماع مع الأحبة والتطلع إلى النظر إلى وجه المعشوق، فأن هذه الدوافع تشدّ من عزيمة السالك، وتقويه على السير في طريقه، وخاصة إذا لمس من نفسه الميل إلى الأنتكاس والتقهقر. إذاً فليس الخوف من العقاب أو تذكر(هادم اللذات) هو الحافز المثالي للمريد في هذه المرحلة، فالنفس في مقام الألهام تبدو وكأن البواعث أمامها قد تعادلت، والأحتمالات قد توازنت، فهي تبدو وكأنها مشدودة إلى جميع أوتارها الداخلية المتقابلة فهي والحالة تلك، في حاجة إلى وازع جديد وجذب خارجي مختلف يحرك ركودها ويدفع بها نحو كسر الحياد والأندفاع نحو مزيد من الرقي الروحي، ولا أنفع لها في ذلك ولا أنجح من العشق والأشتياق الذي أكتفى به (أرسطو) دافعا لتحريك سكون الأفلاك والأكوان.

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

رابعا: النفس المطمئنة

هذه النفس لون نورها أبيض، وهو لون الصفاء والنقاء، والاستعداد للنقش الجديد، كما أنه يدل على الفناء الذي يسبق الوجود الفائق، وأما عالمها، فهو الحقيقة الجامعة لكل الحقائق، ما ظهر منها وما بطن وما كان منها متعلقا بالدنيا أم بالآخرة، وأما محلها فهو السر، الذي يدل على الكمال والوصول، وأما واردها فهو الحقيقة، لإكمال تحققها بالشريعة، فأصبحت لا تأتي حركة أو فعلا ظاهرا كان أم باطنا، إلا وهو مطابق في مقصودة لمطلوب الشريعة.

الحال الغالب على هذه النفس هو: الطمأنينة الصادقة، وهذا ما يميزها من حال الطمأنينة الكاذبة التي مرت علينا في النفس الملهمة، والتي كانت تغري صاحبها بالأكتفاء بأنوار الحقيقة دون الشريعة، وقد علمنا أن هذا هو مكمن عدم الطمأنينة والخطر فيها.

تتصف هذه النفس بالجود والحلم وحسن التوكل وكثرة العبادة والصدق في شكر وطاعة الله تعالى وكذلك الأستقامة وطهارة القلب وصفاء النفس[1]. الورد الذي يضعه الشيخ عبد القادر لصاحب هذه النفس هو أسمه تعالى(الحي)[2] والذي يدل على أكتساب الحياة الجديدة الطيبة والأبدية المفعمة بالمعارف الربانية والعلوم اللدنية والمتطلعة إلى الأرتشاف من الحضرات الشهودية. إذاً فلا يمكننا من أن نحصي في هذه النفس إلا صفات الخير والصلاح، لأن المريد في هذه المرحلة يكون قد خطا خطواته الأولى في بر الأمان وذلك بعد تخلصه من كثير من أثقال طبائعه وأوزار أهوائه.

يرى الشيخ عبد القادر، أن النفس المطمئنة تمثل الطور الأول من أطوار النفس الكاملة إذ يبلغ المريد معها أولى درجات الكمال الروحي، وذلك بعد أن تكون قد هبت عليه نسمات القرب والوصال، التي تنقله من حال التلوين — وهو حال التذبذب والتقلب — إلى حال التمكين — وهو حال الأستقرار والثبات - ، وأن من علامات

---

(١) الجيلاني – الفيوضات الربانية – ص٢٥.

(٢) الجيلاني – المصدر نفسه – ص١٧.

بلوغ وصحة هذا المقام، هو: أن يغلب خير المريد شرّه وان يكون باطنه معمورا بالحقيقة الإيمانية وظاهره منورا بالشريعة الإسلامية، أي((متلبسا بالطاعات متجنبا عن جميع الكبائر وأكثر الصغائر، سواء أكان بين الناس أو كان في خلوة))[1].

وأن كل هذا الأفعال تصدر عن صاحب هذه النفس بيسر وبصورة طبيعية وتلقائية، أي من غير كلفة أو مشقة، وذلك لأطمئنان النفس، بعد تحققها وتيقنها بأن جميع ما في الوجود، جارٍ على وفق إرادته تعالى، مقدورا بقدرته. وأما المقامات التي يحوز عليها صاحب النفس المطمئنة، فهي مقام التوكل والصبر الشكر والرضا، فلا يمكن أن نتخيل نفسا مطمئنة إلا وهي متوكلة على ربها صابرة على بلائه، شاكرة لنعمه، راضية بعطائه.

سميت هذه النفس بالمطمئنة، لأن صاحبها لا يفارق حدود الأمر التكليفي ولو قليلا، ولا يلتذ إلا بالتخلق بأخلاق المصطفى(ﷺ) ولا يطمئن إلا بأتباع أقواله وأفعاله وأحواله لأنه(ﷺ) هو وحده على الحقيقة، صاحب مقام التمكين وعين اليقين والأيمان الكامل، ولأن حقيقته(ﷺ) هي الحقيقة العظمى الجامعة لكل الحقائق، ولأنه(ﷺ) أصل الوجود وعين الشاهد والمشهود، ولأنه(ﷺ) أول الأوائل وأدل الدلائل ومنتهى العروج الكمالي والمثل الأعلى الألهي.

ويظهر على صاحب هذه النفس بعد أطمئنانها، مزايا وصفات، لم تكن لتظهر على من لم يلتحق بهذا المقام، فترى الخلق، مثلا، ينجذبون إليه، وتلتذ به أعين الناظرين وأسماع السامعين، حتى لو تكلّم طول الدهر، فلا يمل كلامه، لأن لسانه سيصبح ترجمانا لما يلقيه الله تعالى في قلبه من حقائق الوجود وأسرار الشرائح، فهو لا يتكلم بكلمة إلا وتجئ مطابقة لما قاله تعالى أو قاله رسوله محمد(ﷺ)، من غير مطالعة في كتاب أو سماع من غير[2]. إنه يسمع في داخله نداء:

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

(٢) يشير الشيخ عبد القادر من خلال هذه العبارة إلى امرين: الأول هو أن المعارف الصوفية هي معارف لدنية ربانية تنال بالمجاهدات والرياضات وليس من خلال القيل والقال. والثاني هو ان العبد إذا صفت نفسه واطمأنت جاءت افعاله موافقة لما أمر به الشرع.

((أنا سرك أيها الحبيب وأنت سري))[1] فيطمئن ما كان يعتمل فيه من الأضطراب، ويغرق في بحر الحياة الروحية والخلق المحمدي وتلازمه الخشية والهيبة، وتخلع عليه خلع الوقار والقبول، وتظهر له حقيقة عالم الكون والفساد، فيرى رؤية بصيرة، حقيقة قوله تعالى: (وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والأكرام)[2]. إذاً فهذه الميزات التي حصل عليها المريد، سواء فس هذا المقام أو في سواه، ما هي إلا حاصل جهد مضنٍ وعمل شاق مع حرص شديد على الموازنة بين شقي الشريعة والحقيقة، من غير إفراط في أحدهما أو تفريط في الآخر. وهذا هو خلاصة ما كان يرمي الشيخ عبد القادر لأن يوصله إلى سامعيه. أخيرا، ينصح الشيخ عبد القادر، المريد، صاحب النفس المطمئنة، رغم تنعمه بالأمان بأن يتحرى الحذر في علاقته مع الآخرين، فهو إن كان عليه أن يجتمع معهم ليرشدهم ويدلهم، وليفيض عليهم مما أنعم الله تعالى عليه، ولكي يترجم لهم عمّا في قلبه من درر الحكم، فأن عليه، من جهة أخرى، أن يترك لنفسه، أوقاتا مخصوصة يختلي بها مع خالقه، ويسعى من خلالها إلى زيادة في الصفاء والقرب، لأنه، وهو في هذا المقام ما يزال في أدنى درجات الكمال الروحي، فلا يناسبه، مع هذه الحالة، مخالطة الخلق في جميع الأوقات، كي لا يحرم نفسه الترقي إلى المرتبة التي تليها[3].

خامسا: النفس الراضية

يضع الشيخ عبد القادر، لهذه النفس اللون الأخضر، وهو أسعد الألوان وأقربها من الرحمة الإلهية والعطاء الرباني، وأما عالمها فهو اللاهوت، إذ لا مجال في هذه المرتبة لعالم الناسوت، بشقيه الذات والآخرين ولا عالم الخلق بشقيه، الدنيا والآخرة، إذ أن توجه الهمة يكون خالصا لبارئها. وارد هذه النفس، هو المعرفة أيضا، ومحلها هو سر السر، وهو آخر المراتب الوجودية للنفس إذ لا يكون بعدها

---

(١) الجيلاني- سير السلوك إلى ملك الملوك - مخطوطة

(٢) سورة الرحمن – آية / ٢٦.

(٣) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

إلا المحق، وأما سيرها فهو في الله، الذي هو أرفع منزلة من السير إلى الله تعالى إذ أن السير في الله يدل على ذوبان الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية. وأما حالها فهو الفناء وهذا ما ينسجم وجميع الخصائص التي ذكرت لهذه النفس، وأما دلالتها، فانها تدل على كمال العقل وتمامه وحب التقرب إلى الله عز وجل[١]. ونلاحظ هنا أن الشيخ عبد القادر، قد منح لهذه النفس الكمال العقلي، فأما كمال الروح، فأن أوانه لم يحن بعد، لأن حال الروح هنا هو الفناء، وهو ليس آخر المقامات ولا أعلاها، إذ يتبعه البقاء الجديد الذي ما بعده فناء.

في هذه المرتبة، تزول جميع الطباع السيئة والأهواء الرديئة عن النفس، حتى لا يبقى لها أثر يذكر، فيكون السالك معها فانيا بالله عز وجل لا باقيا بنفسه، كما كان قبل ذلك، ولا باقيا بالله عز وجل، كما سيكون عليه الحال في المحطة الأخيرة، وهذه الحالة – يقول الشيخ عبد القادر – لا تدرك إلا ذوقا، وهو بذلك يقطع السبيل أمام المعترضين، ممن هم من غير المشتغلين في الحقل الصوفي، فكون المرء جاهلا بأمر ما فأن ذلك لا يلغي وجود هذا الأمر ولا يدل على خطئه، ثم إن الحقائق لا تستحصل كلها عن طريق الأستدلال والأستنباط والقياس، أو النظر العقلي بوجه عام بل إن هناك حقائق، يرى الصوفية إنها لا تنال إلا بالتجربة والذوق والمشاهدة القلبية، وهذا هو موضع الخلاف الأصلي بين الصوفية وغيرهم من المشتغلين بحقول المعرفة المختلفة.

يغلب على النفس الراضية، صفات الزهد فيما سوى الله عز وجل، وهي إشارة إلى الزهد في الدنيا والآخرة على حد السواء، ويغلب عليها الأدب معه تعالى، والأخلاص والورع والنسيان، أي نسيان الأذى وسيئات الآخرين، وكذلك نسيان حظوظ النفس والدنيا، وكذلك الرضا بكل ما يقع في الوجود من غير أختلاج ولا أعتراض ولا قصد أو توجه لرفع المكروه منه، لأن المريد مع نفسه الراضية يكون متفرقا، غارقا في شهود الجمال المطلق، وقلبه مشغول بعالم اللاهوت وسر السر[٢]. وأما نفسه فغريقة في بحر

(١) الجيلاني – الفيوضات الربانية – ص١٧.

(٢) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

الأدب مع الله تعالى. ومن العلامات الدالة على صاحب النفس الراضية هي كونه عزيزا عند الخلق بصورة منقطعة النظير، لأنه قد نودي عليه من حضرة القرب(أنك اليوم لدينا مكين أمين)[1] فصار تعظيم الخلق له قهريا، فلا يعلمون لماذا يعظمونه أو يجلونه، وهو كلما أعرض عنهم وإشتغل بربه، زاد شوقهم إليه. ومن جهة آخرى فأن المريد مع هذه المرتبة، يكون قد أشرف على سلطنة الباطن، التي تكون الظواهر، خاضعة لسلطتها الواقعة تحت قهرها[2]. فهو مع هذه الحالة، لا يكون له ركون أو أعتماد، على أي مخلوق، بل يكون ركونه إلى الله تعالى وحده. الورد الذي يصفه الشيخ عبد القادر، للمريد في هذه المرتبة، هو أسمه تعالى (الواحد) بلفظة (يا واحد)، إذ إن الأكثار من ذكر هذا الأسم، يعجل في زوال حال الفناء عن النفس الراضية، كي يحل محله حال البقاء بالله تعالى[3]. كما أنه يدل على الوحدانية المطلقة المؤيدة بشهود قرب أنسه والدالة على وجوده في ذاته وألوهيته المتعالية[4].

وأخيرا فأنه يمكننا أن نلمس هنا بوضوح، نبرة التصعيد الروحي المتناغم، الذي يمثل فحوى النهج الصوفي عند الشيخ عبد القادر، والذي يبدأ من النفس الأمّارة بالسوء الموجودة بنفسها والملتصقة بالجسد والشهوات والأهواء والمتعلقة بالمخلوقات دون الخالق والمفرّطة بالشريعة والحقيقة معا، ثم يصل تدريجيا إلى النفس الراضية التي لا تأمر إلا بالخير والتي ليس لها وجود إلا بربها والتي لا تربطها أية علاقة بالشهوات والأهواء والتي تجمع في داخلها، حقيقتي الشريعة والطريقة، على السواء.

---

(١) سورة يوسف – آية / ٥٤.

(٢) يشير الشيخ عبد القادر هنا، إلى انه في هذه المرحلة يبدأ ظهور الكرامات وخوارق العادات على يدي الصوفي وهي تتمثل في طاعة الأشياء له وخضوعها لأمره. حتى لو كان في هذا الخضوع تغييرا لطبائع الأشياء وقلب لقوانينها الداخلية. كما حدث مع نار إبراهيم(عليه السلام) مثلا.

(٣) الجيلاني – المصدر نفسه – مخطوطة.

(٤) الجيلاني – الفيوضات الربانية – ص١٧.

سادسا: النفس المرضية

هذه النفس لونها أسود، وهو اللون الجامع لكل الألوان أي أنه يدل على أحتواء جميع المراتب والكمالات والأحوال والمقامات، وجامع أيضا لنوري الشريعة والحقيقة، ولحبي الخالق والخلق وأما عالمها، فهو عالم الشهادة لأنها قد أتمت رحلتها في عالم الغيب، ولم يبق أمامها إلا العودة إلى موضعها السابق، وأما محلها فهو الخفاء، ودائرتها الفناء والنور، تمييزا لها عن دائرة الفناء المحض الذي تلفعه الحجب الظلمانية، وسيرها عن الله عز وجل، وهو يختلف عن السير في الله تعالى كأختلاف الصبر في الله تعالى، عن الصبر عن الله تعالى، والسير عن الله تعالى فيه دلالة على بداية ظهور علامات الخلافة العظمى التي ستتحقق في المرتبة اللاحقة. وأما حالها فهو الحيرة المتولدة عن مطالعة الغيب ومتابعة الشهادة، وأما واردها فهو الشريعة، لأن صاحب النفس المرضية يحتاج إلى الشريعة للحكم بين الناس، ولكي يكون لهم قدوة في ذلك.

تتصف هذه النفس بحسن الخلق وترك كل ما سوى الله عز وجل، واللطف بالخلق - وهو مقام الشيخ المرشد- وحملهم على الصلاح، والصفح عن ذنوبهم وحبهم والميل أليهم من أجل آخراجهم من ظلمات طباعهم وأهواء أنفسهم، إلى أنوار أرواحهم، ولكن ليس ميله إلى الخلق، هو كالميل الذي في النفس الأمّارة بالسوء، فأن هذا الأخير هو ميل شرك وحاجة وخضوع[1]. ومما يتصف به صاحب النفس المرضية، أنه يجمع بين حبي الخالق والخلق، ويرى الشيخ عبد القادر، إن ذلك أمر عجيب لا يشير إلا إلى أصحاب هذا المقام، ولذا كان صاحب هذه النفس، لا يتميز من عوام الناس من حيث ظاهره، وأما من حيث باطنه، فأنه يعد معدن الأسرار وقدوة الأخيار، وليس في شهوده شئ من الأغيار من حيث هي أغيار، بل من حيث هي خلق وعباد لله عز وجل، ويتصف صاحب هذه النفس بالوفاء بالوعود والعهود، ووضع كل شئ في موضعه الصحيح، فتراه مثلا ينفق الكثير من المال إذا صادف محله، فأذا لم يصادف له محلا، فأنه يحجم عن ذلك، وهو يتصف أيضا، بأنه لا

---

(١) الجيلاني – الفيوضات الربانية – ص١٨.

يغادر حالة الموازنة أو الحالة الوسطى التي هي بين الأفراط والتفريط. وهذه الحالة لا يقدر عليها إلا من كان في هذا المقام، فهي خفيفة على اللسان ثقيلة عند الأمتحان، وأن كل شخص يحب هذه الخصلة ويحب من يتصف بها، إلا أنها صعبة المنال[1].لأن الإنسان مجبول بطبعه على الميل إلى ما يحب ويشتهي بحيث لا يمكنه أن يعتاد على الأتزان المحايد إلا بعد مجاهدات شاقة يتجاوز من خلالها الكثير من الأهواء والميول النفسية.

ينضوي صاحب النفس المرضية، ضمن دائرة العلم الألهي(الحالي)[2] لا علم الرسوم المقالي وهنا يكمن مصدر طاعة الناس له وتقبلهم منه، إذ أن من ميزة العلم الألهي إنه يلج إلى القلوب والأرواح قبل أن يطرق الأسماع والعقول، والمريد، منذ البواكير الأولى لبلوغه مرتبة النفس المرضية، فأنه تلوح عليه بشائر الخلافة الكبرى، وأما في نهاية المطاف، فأنه تخلع عليه خلعتها وهي خلعة: كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها[3]. ويلاحظ هنا الشيخ عبد القادر، يسترسل كثيرا في توضيح حال هذه النفس، وهو يستعين في ذلك بأقوال مستمدة من الشرع، وهو يفعل ذلك خشية اللبس في فهم الآخرين لمقاصده فتراه يقول مثلا: إن هذا التأثير الخارق للعبد، لا يكون إلا بالأستعانة بقوة الحق عز وجل، ولا يمكن أن يرى السالك أنه هو الحق جلّ أسمه،

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

(٢) العلم الألهي الحالي. اي نسبة إلى الحال الصوفي. والحال هو ما يحل بالقلوب او تحل به القلوب من صفاء الأذكار وإن من صفته عدم الدوام. وقد قيل أن الحال هو الذكر الخفي – انظر – الطوسي – كتاب اللمع في التصوف الإسلامي – ص٤٠.

(٣) يستند الشيخ عبد القادر هنا إلى الحديث القدسي الشريف: لا يزال عبدي المؤمن يتقرب الي بالنوافل حتى احبه. فإذا احببته. كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله وفؤاده فبي يسمع وبي يبصر وبي ينطق وبي يعقل وبي يبطش. انتهى. وهو حديث متفق عليه رواه البخاري عن ابي هريرة. انظر – المغني عن حمل الأسفار ج / ١ – ص٧٧ – وكذلك نيل الأوطار – ج / ٢ – ص٦٢.

كما فهم ذلك بعض الملاحدة عن أكابر الصوفية[1].

أما كيفية بلوغ وتحقيق هذا الحال فهو ما يأتي: أن السالك إذا وصل إلى مقام الفناء، وهو المقام الذي تبلغه النفس في مرتبتها السابقة، أي مرتبة النفس الراضية، فستمحق صفاته الذميمة وأخلاقه البشرية الرديئة التي هي محل الأنفعال والشقاوة، وهذا يتم بسبب تقربه إلى مولاه عز وجل بالنوافل التي تشتمل على أنواع العبادات، بما فيها الرياضات الروحية ومجاهدة النفس والذكر المستمر، فيهبه الله تعالى، كرما منه ومنّة، صفات بديلة عن صفاته السابقة بحيث سيبدو أمام الناس وكأنه قُدَّ من معدن جديد لا مثيل له بين البشر، وإن هذه الصفات الجديدة التي تلحق به، تكون مؤثرة في جميع المخلوقات من بشر وغيرهم وبإذاً ربها، وأما علومه ومعارفه فأن منبعها يكون من(حق اليقين)[2] الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

سميت هذه النفس بالمرضية، لأن الحق تعالى رضي عنها وسيرها عنده، فأخذت ما تحتاج أليه من العلوم، من حضرة الحي القيوم، ورجعت من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، بإذاً الله تعالى، لتنفع الخلق مما أنعم الله تعالى به عليها. وهذا هو دورها الذي خُلقت لأجله، وهذا هو في الوقت نفسه الدور الإيجابي الذي يميز التصوف الإسلامي من سواه في الأديان الآخرى.

سابعا: النفس الكاملة

مع هذه النفس يكون المريد قد بلغ آخر مرتبة من مراتب الكمال وأرقاها، وهي لا تكون إلا لخاصة الخاصة من البشر، ممن أدركتهم سابق العناية الإلهية. ليس لهذه النفس نور، وليس في ذلك دلالة على عتمتها، وإنما هو يدل على درجة

---

(١) يؤكد الشيخ عبد القادر هنا موافقته على مقوله الحلاّج (انا الحق). وهو يلقي باللائمة على سوء فهم بعض (الملاحدة) لمثل هذه الأحوال.

(٢) حق اليقين: هو عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا. لا علما فقط – أنظر – الجرجاني – كتاب التعريفات – ص٩٥. وحق اليقين يطلق ايضا على ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول وعين اليقين لأصحاب العلوم وحق اليقين لأصحاب المعارف – انظر – الرسالة القشيرية ص٧٤.

فنائها الفائقة في الذات الإلهية، ويدل أيضا على شدة فقرها وذلها وخضوعها لربها، بحيث لا تمثل أمامه بأي سمة تميزها. وأما عالمها فهو الحيرة، وذلك لأقترابها من حضرة الجلال والعظمة الإلهية التي تُعجز العقول وتحير الألباب، وأما حالها، فهو البقاء الذي يلي الفناء وليس البقاء الذي هو قبله، ومحلها الأخفى الذي نسبته إلى الخفيّ، كنسبة الروح إلى الجسد ونسبة القلب إلى بقية الأعضاء. وارد النفس الكاملة، هو جميع الأسماء الحسنى وصفاتها هي جميع ما ذكر من الصفات الحسنة. وهي تنضوي تحت دائرة الرحمة والأخلاص بمعرفته تعالى والتصديق بشرائعه[1].

مع هذه النفس، يكون الصوفي قد بلغ أعلى مراتب الكمال الروحي التي يمكن أن يبلغها مخلوق لأنه قد كملت فيه سلطنة الباطن، وتمت به المكابدات وجميع أنواع المجاهدات ومع النفس الكاملة يكون الإنسان قد أستعاد الصورة الآدمية الأولى التي كانت قبلةً للملائكة ومصدرا لعلومهم، والتي كانت حقيقتها هي (الحقيقة المحمدية) وهي سر الله الأعظم واللطيفة الإلهية التي لا ثاني لها. ومع كل هذه الصفات، يكون الصوفي قد بلغ أقصى درجات القرب المتاحة من الحضرة الإلهية، فإذا ما بلغها، تحقق بالعبودية المحضة والعجز والذل، فعرف نفسه بهذا الوصف وعرف ربه بنقيضه[2]. إذاً فالنهج الصوفي عند الشيخ عبد القادر، يهدف إلى أستعادة الإنسان سيرته الأولى، وهي سيرة أبيه آدم(ﷺ) من حيث درجة قربه من ربه تعالى، وإتصاله به من دون واسطة أو وسيط، وكذلك درجة صفائه النفسي وعدم خضوعه للحاجات والأشياء المادية، وسيادته المطلقة على جميع المخلوقات بما فيها الملائكة.

ليس لصاحب النفس الكاملة مطلوب، سوى رضوان ربه تعالى، فهو، رغم علوّ مقامه، لا يفتر عن الذكر والشكر والعبادة بكله، أي بقلبه ولسانه وجميع جوارحه، ولذلك ترى أن حركاته حسنات وأنفاسه قدرة وحكمة وعبادة، وهو إن

---

(١) الجيلاني – الفيوضات الربانية – ص٢٧.

(٢) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

رآه الناس ذكروا ربهم. على أنه لا يرى إلا في حبور ظاهر مادام الناس متوجهين إلى ربهم تعالى، ولكنه يحزن أشد الحزن ويغضب لإدبارهم عن ربهم. وليس في قلبه كراهية لمخلوق، وهو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولا يفتر عن ذلك أو يملّ، وإنه ليضع كل شئ في موضعه الصحيح، وهو متى ما وجّه همته إلى كون من الأكوان، أوجده الله تعالى على وفق مراده، لأن مراده في مراد الحق ومن مراده، فأذا ما أراد شيئا وتوجه في طلبه من الله تعالى، فأنه لا يخيبه، وهذه الميزة تسمى الدعوة المستجابة، وهي من أخص خصائصه وأوفر كراماته[1].

ومع صفات النفس الكاملة، نكون قد أقتربنا كثيرا من صفات الوريث المحمدي أو الإنسان الكامل أو صاحب الخلافة العظمى، الذي سيرد عنه الكلام مفصلا في الفصل التالي، ويمكننا أن نلمس مما سبق، فضل الريادة والسبق، اللذين تميز بهما الشيخ عبد القادر، من خلال توسعه في ذكر أنواع الأنفس وصفاتها، وبهذه الدرجة من الدقة والتفصيل، ويمكننا أن نلمس أيضا ما أشتمل عليه وصفه للنفس الإنسانية، من حدس فائق وإستبطان دقيق، سلطا الضوء على زوايا كثيرة من هذه النفس، كانت خافية قبل ذلك.

النفس والمنهج الأصلاحي

إن توسع الشيخ عبد القادر، في بحثه في النفس، يمكن القول، أنه متأت أولا من طبيعة منهجه الأصلاحي، فهو قد عمل جاهدا على جعل التصوف الإسلامي العملي

---

(١) الجيلاني – نفس المصدر – وتجدر الأشارة إلى ان الشيخ عبد القادر يضع في مقابل الأنفس الست الأولى ستة خواطر للقلب، وهي: خاطر النفس وخاطر الشيطان وخاطر الروح وخاطر الملك وخاطر العقل وخاطر اليقين. الخاطر الأول والثاني مذمومان لأنهما لا يأمران إلا بالتمرد وترك الطاعات وإقتراف الآثام، وهما لعموم المؤمنين. وأما خاطر الروح والملك، فهما محمودان فلا يأمران إلا بالحق وهما لخواص الناس. وأما خاطر العقل فأنه يميل تارة إلى جهة الخير واخرى الى جهة الشر وإن في ذلك لحكمة من الله تعالى، لكي يكون فعل العبد مقرونا بحضور عقله وموزونا بميزانه. وهذا هو موضع التكليف. وأما خاطر اليقين، وهو منبع روح الأيمان فأنه لخواص الأولياء من اصحاب اليقين. – أنظر – الجيلاني – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص٦٧.

وسيلة فعالة من وسائل إصلاح الأفراد والجماعات، وثانيا، لأنه أمل في نشر مبادئ طريقته الصوفية بين أكبر عدد ممكن من الناس، كمنهج بديل لترك هؤلاء لجوهر التعاليم والمبادئ الإسلامية وتشبثهم بالظاهر من رسومها، وكذلك إنغماسهم في الشهوات ورزوحهم تحت نير ظلم بعضهم لبعض، وتسلط أعدائهم عليهم. فكان التوسع في الحديث عن النفس، مع التبسيط المقصود، في أحصاء مراتبها وأحوالها وأنفعالاتها، خير وسيلة لتقريب معناها من أفهام الناس وثم مساعدتهم على معرفة نفوسهم، وهذه هي الخطوة الأولى والأهم في جماع الفعل الصوفي بوجه عام.

يبقى هنالك تساؤل مهم لابد من طرحه قبل الأنتهاء من هذا الموضوع، وهو: هل إن تصور النفس عند مفكري الإسلام، كان مرتبكا ومائعا وغير محدد الملامح، بحيث أنهم تخبطوا كثيرا في تحديد ماهية النفس وفي التفريق بينهما وبين الروح أو العقل، وبحيث أنهم ظلّوا حبيسين للتصورات الجاهلية الخرافية عن النفس وللجذر اللغوي القديم الذي ربط بين النفس والدم وذات الإنسان، كما يذهب إلى ذلك بعض المستشرقين المعاصرين ومن تبعهم من المفكرين العرب؟[1]

إننا لو بحثنا في الناتج الفكري لمفكري الإسلام، وبخاصة منه ما يتعلق بموضوع النفس، لوجدنا إن هؤلاء المفكرين سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين أم صوفية، كانوا هم الأوفر بحثا والأكثر عمقا من مفكري الحضارات والأديان الأخرى، في بحثهم ودراستهم للنفس الإنسانية، ويتجلى ذلك بوضوح أكثر، لدى الطائفة الأخيرة، فهؤلاء لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة لها علاقة بالنفس، إلا وأحصوها لا بل أنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فوضعوا مناهج، يمكن أن نقول عنها (علمية)، في كيفية التعامل مع النفس وكيفية علاجها والترقي بها نحو مدارج الرقي الروحي، ولنا فيما سبق من كلام الشيخ عبد القادر، خير مثال على ذلك.

---

(١) حول تفصيل هذه الآراء. يراجع كتاب – يوسف شلحد – بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام – تعريب د. خليل احمد خليل – دار الطليعة بيروت. اما عن الجذر اللغوي لكلمة (نفس) – فأنظر – لسان العرب لأبن منظور – ج/٨ – ص١١٩ وما بعدها وكذلك – تاج العروس للزبيدي – ج/٤ – ص٢٦٠ فما بعدها.

ثانيا: المقامات عند الشيخ عبد القادر

تقديم:

يعدّ موضوع المقامات، من الموضوعات الأساسية في الفكر الصوفي الإسلامي، فلا يمكن لأي شيخ صوفي أو دارس للتصوف الإسلامي، أن يتجاوز هذه الموضوع، بل هو لا يستطيع إلا أن يقف معه طويلا، إسهابا وتفصيلا، لأهميته من جهة، ولتغلغله في جميع مفاصل التجربة الصوفية – بوجه عام – من الجهة الآخرى.

كذلك الحال عند الشيخ عبد القادر، إذ يمكن للدارس، أن يرى بوضوح، ان موضوع المقامات عنده، وبكافة مفرداته وفقراته المعهودة، كالشكر والصبر والأخلاص والتوكل والرضا والصدق، قد أخذ مساحات واسعة من مؤلفاته الصوفية، بحيث أنك لا تجد، صفحة واحدة من تلك المؤلفات خالية من أحدى هذه المفردات.

عدد المقامات وأسمائها

قبل الدخول في صلب موضوع المقامات عند الشيخ عبد القادر، لابد، إبتداءً، من تثبيت ملاحظتين مهمتين: الأولى منهما تشير إلى أن عدد المقامات وتسلسلها، غير محدد عنده بشكل قطعي وثابت كما هو الحال عند بقية الصوفية، فهي تتفاوت، زيادة ونقصانا، تقدما وتآخرا، حسب الموضوع الذي يرى(الشيخ) توضيحه في حينه، ولعل الأمر يتعلق، أساسا، برأيه الذي يربط فيه المقامات فيما بينها بعلاقات عضوية، متفاعلة ومتداخلة، بحيث انه لا غنى لصاحب مقام الخوف مثلا، عن مقامي الشكر والرجاء، وكذلك فلا غنى لصاحب مقام التوبة عن مقامي الزهد

والأخلاص، وهكذا وعليه، فأن المقامات عند الشيخ عبد القادر، تشكل، في مجموعها، الخيوط التي ينسج منها بساطه الصوفي، من غير عزل وتمييز لهذه اللُحمة أو ذاك السدى. وما كان تصنيف هذه المقامات وتبويبها، إلا لأسباب توضيحية، لا علاقة لها بهيكلية التجربة الصوفية عنده. أما الملاحظة الثانية فهي تشير إلى أن مؤلفات الشيخ عبد القادر، قد أشتملت على تصنيفات متعددة للمقامات، غير تلك التي عهدناها في كتب التصوف الإسلامي بوجه عام، والتي لم يغفل هو أيضا، عن ذكرها. فنراه مثلا، يذكر في كتابه (الفتح الرباني): الإسلام والأيمان والأيقان والمعرفة، مقامات ودرجات للرقي الروحي وأن هذه المقامات، هي أيضا مرتبط أحدها بالآخر برباط عضوي، وأن أحدها متعلق بصحة ما سبقه، وهكذا. وكالمعتاد أيضا فأن الشيخ عبد القادر، لا ينسى تذكير مريديه، بأن أي صفاء روحي أو تدرج معرفي، لايتم، في هذه المقامات، إلا مع حفظ حدود الشرع وملازمة آدابه[1]. وأما في كتابه: (الغنية لطالبي الحق عز وجل)، فأنه يضع ترتيبا آخر للمقامات يختلف عن سابقه، فهو يبدأ أولا بالزهد والمجاهدة، اللذين ما أن تركن النفس أليهما حتى ينقلها الله عز وجل، إلى ملك الجبروت، وبسلطان الجبروت، تقمع النفس وتقهر، فأذا ما إستجابت وخشعت، نقلت منه بعد ذلك إلى ملك السلطان، لتهذب وتذوب فيها تلك الغدد العالقة التي هي أصول الشهوات، ثم تنقل بعد ذلك إلى ملك الجلال، فتأدب ثم إلى ملك الجمال فتتقى ثم إلى ملك العظمة فتطهر ثم إلى ملك البهاء فتطيب ثم إلى ملك البهجة فتوسّع ثم إلى ملك الهيبة فتربى ثم إلى ملك الرحمة فترطب وتقوى وتُشجع ثم إلى ملك الفردية حيث تُفرد وتعاد إلى موضعها الأول[2].

أما المريد السالك، فأنه في جميع هذه المقامات، من أشدها وطأة على نفسه وحتى أيسرها وأهونها عليه، يتقلب في رحمة الله عز وجل، إذ يعتقد الشيخ عبد القادر، بأنه لولا رحمة الله تعالى وفضله لما أستطاع الإنسان أن يغير ولو قليلا من

---

(١) الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص١٤٧.

(٢) الجيلاني – الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج/٣ – ص١٢٧٥.

طباع نفسه. إن اللطف الإلهي هو الذي يعذب نفس المريد – أي يزيدها عذوبة بأن يزيل عنها ظلمة الكدورات – والرأفة هي التي تجمعه وتكتنفه والمحبة تقويه والشوق يدنيه والمشيئة تؤديه إليه تعالى، والجواد العزيز يقلبه فيقربه ثم يدنيه ثم يمهله ثم يؤديه ثم يناجيه ثم يبسطه بمنه ثم يقبض عليه، فاينما صار المريد السالك، وفي كل مكان جال وفي كل حال لربه دان، فهو في قبضته عز وجل وأمين من أمنائه على أسراره وما يؤديه من ربه إلى خلقه[1]. فأذا صار إلى هذا المحل، فقد أنقطعت الصفات وأنقطع الكلام والعبارات – وهو حال الفناء – وهذا هو منتهى العقول والقلوب، وغاية ما تبلغه حالات الأولياء وتؤول أليه، وأما ما وراء ذلك، فهو مختص بالأنبياء والرسل دون غيرهم[2].

يمكننا أن نخلص مما سبق، إلى أنه لا وجود لشئ من المغايرة و(الأبتداع) في تصنيفات الشيخ عبد القادر، لتلك للمقامات، وإنما هو أختلاف في الصياغة وأختصار في التعبير، بينما مراحل السلوك عنده، واحدة لا تتغير، فمثلا، المريد الذي يجتاز المراحل أو المقامات الصوفية، إبتداءً من الزهد وحتى الفناء، فأنه حتما سيمر بمراحل: الإسلام والأيمان والإيقان والمعرفة، وهو أيضا، سيتقلب حتما بين ملك الجبروت وملك السلطان وملك الهيبة وملك الجلال... الخ. إذاً فلا وجود، عنده، إلا لتصنيف واحد للمقامات، وهو ما سنذكره بالتفصيل فيما بعد.

الفوائد الروحية للمقامات

إن بلوغ المقامات الروحية، عبر السلوك الصوفي، لا يعد في نظر الشيخ عبد القادر، هدفا أو غاية في حد ذاته، بل هو وسيلة، يراد من خلالها، تجاوز عقبة نفسية أو أزالة ظلمة من ظلمات هذه النفس المليئة بالحجب الكثيفة المانعة لها من التمكن من مقام العبودية الحقّة، وأن أعظم غنيمة يمكن للإنسان أن يجنيها من

---

(١) يلاحظ هنا، إن كافة مراتب النفس الإنسانية، والغاية من المقامات الصوفية بأصنافها كافة تؤدي عند الشيخ عبد القادر، إلى نتيجة واحدة، وهي بلوغ مرتبة الخلافة العظمى، ومن ثم هداية الخلق وأرشادهم.

(٢) الجيلاني – المصدر نفسه – ج/٣ – ص١٢٧٦.

وراء بلوغه هذا المقام، هو إكرامه نفسه، التي كرّمها الله عز وجل إبتداءً وإن أعظم ما يُكرم به السالك في سلوكه، أو من خلال مجاهداته وعباداته، هو: أن تبدّل أوصافه الذميمة، بأوصاف هي حميدة عند مولاه تعالى وهي مقبولة في الشرع والعرف وهي منجّية له من المهالك، فالمقصود من هذا السلوك هو، ((الوصال مع ملك الملوك، والوصل لا يكون إلا برفع الحجب، وأن الحجب في حقيقتها، هي عدم مناسبة بين الطالب والمطلوب، وأن تبديل الصفات تقرّب المناسبة))[1] وتجدر الأشارة، إلى أن هذه الحجب، ترجع في نظر الشيخ عبد القادر، إلى العبد وحده دون المعبود، لأن الله تعالى، لا يحجبه شئ، لأنه لو كان له حجاب، لكان له قاهر، والله تعالى: (هو القاهر فوق عباده)[2] إذاً فالمحجوب على الحقيقة هو العبد، وأما المقصود من الحجب عند التحقيق، فهي الذنوب والمعاصي والغفلات، على أن تبديل العبد أصافه الذميمة، بصفات مولاه الحميدة، لا يعني سعيه لأكتساب صفات الألوهية والقدرة والعظمة، وإنما الصفات الحميدة التي وصف بها المولى تعالى نفسه، وأمر عباده بالتحلي بها، مثل الأيمان والكرم والصدق...الخ.

لقد عمل الشيخ عبد القادر جاهدا، على أن يجد للمقامات الصوفية غايات عملية، تسلّط الضوء على المقصود الرباني الذي يمكن أن يتحقق من خلالها، وأولى هذه الغايات وأهمها، هي تعلم آداب الخضوع للحضرة الإلهية، ويتم ذلك إقتداءً بصاحب الخلق العظيم، محمد(ﷺ). ثم، إكتساب

الشعور بالعجز عن الأدراك، أي إدراك كل ما يتعلق بالذات الإلهية أو القدرة أو العظمة، وهذا الشعور بالعجز، إذا تحقق، فأنه يرتقي بالعبودية إلى المستوى الحق المرجو منها، وكذلك فأن السلوك يدفع إلى التوجه للمعارف عامة، إهتداءً لعالمي الغيب والشهادة، فبغير العلوم والمعارف، لا يمكن الولوج إلى عالم الغيب ولا التعامل مع عالم الشهادة، وكذلك يعلم السلوك المريد أن يتخذ الجوع وسيلة للوصال وأستعجالا للقّاء في الدنيا قبل الآخرة، ثم يعلمه كيفية إنفصال الأرواح عند

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملوك – مخطوطة.

(٢) سورة الأنعام – آية / ١٨.

المناجاة، حالا يحاكي فيه الملائكة بتجردهم وصفائهم، ثم الوقوف مع التوحيد، وضعا ثابتا لا يمازجه خاطر من شرك خفي أو ظاهر، ثم يعلمه كيفية التواصل مع ذكره تعالى وتلاوة كلامه سرا وخفاءً، زيادة في الأخلاص. وكلما أتم العارف مقاما من هذه المقامات، فتح الله تعالى له في كل آخر مقام، بابا من أبواب مواهبه الرحمانية، فيفتح له مثلا، من تعلمه آداب الحضرة إقتداءً، باب البسط في الملك والملكوت والجبروت، فأما في الملك فيكون في العلم والجسم وأما في الجبروت فيكون في الحال والقلب وأما في الملكوت فيكون في الروح والسر، إذ تظهر له أسرار المقامات وحقائق الأحوال، فأذا ما تم للمريد ذلك، فأن روحه ستجد نسيم القرب فلا تألف إلا نسبته، وهذا هو سر العرفان المتولد عن التقوى، وهو أولى حقائق العارفين في أول مشاهدتهم ومبادئ منازلتهم[1]. إذاً فما يطمح المريد للوصول أليه، هو أن يكون عبدا حقيقيا لمولاه، وأن يكون ذكره خالصا لربه وان يكون صافي النفس نقي القلب أمينا على حدود الله تعالى، ناصحا لعباده، آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، وهذا هو عين ما تبغي الطريقة بلوغه وهو عين ما تأمر به الشريعة.

المقام لغة وأصطلاحا

وقبل الدخول في تفصيل الكلام عن المقامات عند الشيخ عبد القادر، لابد أولا، من التذكير ببعض دلالات كلمة (مقام) اللغوية، والأصطلاحية، من أجل تسليط مزيد من الضوء على جوانب هذا الموضوع.

المقام في اللغة هو موضع الأقامة، واما مفرداته فهي: قام، يقوم، قوما، قياما، قومة، قامة وقام: أي ثبت ولم يبرح ومنه قولهم: أقام بالمكان، ويقال قام الماء، إذا ثبت متحيرا لا يجد منفذا أو إذا جمد والمُقامة بالضم تعني الأقامة، وقيل المقام بالفتح هو المنزلة الحسنة، وأقام الشئ: أدامه، وقام الشئ وأستقام أي أعتدل وأستوى[2].

---

(١) الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص٤٦.

(٢) إبن منظور – لسان العرب – ج/١٢ – ص٤٩٧ فما بعدها.

فالمقام في اللغة إذاً، لا يخرج عن معنى الثبات والأستقرار والدوام، وهذه هي المعاني نفسها التي ألتزم بها الصوفية في أصطلاحهم[1].

عند الصوفية يشير المقام إلى: مقام العبد بين يدي الله تعالى، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل[2] ويذكر القشيري أن المقام هو ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، بما يتوصل اليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف – أي أن المقام يعتمد على سلوك العبد وجهده – فمقام كل أحد، هو موضع أقامته عند ذلك، وماهو مشتغل بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، مالم يستوفِ أحكام ذلك المقام، فأن من لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم وهكذا. والمقام هو الأقامة كالمدخل بمعنى الأدخال والمخرج بمعنى الأخراج، ولا يصح لأحد منازلة مقام، الا بشهود إقامة الله تعالى أياه بذلك المقام، ليصبح بناء أمره على قاعدة صحيحة[3]. إذاً فالقشيري يرى أنه لا يجوز الأنتقال إلى مقام جديد مالم يتم التمكن من المقام الذي سبقه، وهذا مالا يؤيده الشيخ عبد القادر، كما مرّ بنا سابقا.

الحال

ومن ذكر الشئ بالشئ، فلابد من أن نعرّج هنا على بعض ما قيل في رديف المقام الذي يذكر معه في أكثر الأحيان، وهو الحال: والحال في اللغة مأخوذ أصلا

---

(١) وردت في القرآن الكريم تصريفات كثيرة لكلمة (مقام) تفيد في أغلبها معاني: المكان والثبات والأستعداد والمباشرة بالفعل.

(٢) الطوسي – اللمع – ص٦٥. ولابد من الأشارة هنا إلى ان الباحث لم يجد كتب الشيخ عبد القادر او الكتب التي نقلت عنه، تعريفا محددا للمقام أو الحال سوى قوله: إن المؤمن صاحب حال والحال يحول والعارف صاحب مقام والمقام ثابت. المؤمن خائف من انتقال حاله وزوال ايمانه، فحزنه دائم في قلبه وبشره دائم في وجهه – انظر الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص٢٢٩. ومن هذا (التعريف) يمكن ان نفهم ان المقام عند الشيخ عبد القادر ارفع منزلة من الحال وادوم واثبت في القلب وهو كذلك في نظر اغلب الصوفية.

(٣) القشيري – الرسالة القشيرية – ص٥٤.

من التحول والتغير، فيقال حال الشئ حولا ، وحؤولا. وأحال، بمعنى تحوّل، وحال الشخص يحول إذا تحول. والتحول يعني التنقل من موضع إلى آخر، والحال يعني أيضا الوقت الذي أنت فيه[1]. وأما في أصطلاح الصوفية، فيعني الحال: كل ما يرد على القلب – من غير تصنع ولا أجتلاب ولا أكتساب – من طرب أو حزن أو بسط أو هيبة أو شوق. والحال يزول بظهور صفات النفس، أي بزوال صفائها، فأذا مادام وصار ملكا، سمي مقاما. فالأحوال إذاً مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل الجهد، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترقٍ عن حاله[2]. وقال بعض العارفين أن الأحوال كأسمها، يعني أنها كما تحل في القلب تزول في الوقت وأشار قوم إلى بقاء الأحوال ودوامها، وقالوا أنها إذا لم تدم ولم تتوال فهي لوائح وبواده[3]. ولم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال. فأذا ما دامت تلك الصفة، فعند ذلك، فقط، تسمى حالا. ويضيف القشيري بأن الحال هو: منازلة العبد في الحين – أي ما يطرأ عليه في حينه – فيصفو له في الوقت حاله ووقته[4]. وخلاصة ما يمكن أن نخلص أليه، من تعريفي المقام والحال، يمكن أن نجدها في قول الشيخ عمر السهردوري(ت٦٣٢ هـ) وهو من أشهر تلامذة الشيخ عبد القادر وذلك في معرض تفريقه بين المقام والحال، فيقول: إن اللفظ والعبارة عنهما – أي المقام والحال – مشعر بالفرق. فالحال سمي حالا لتحوله والمقام مقاما لثبوته وأستقراره، وقد يكون الشئ بعينه حالا ثم يصير مقاما[5].

أما عم عدد المقامات عند الصوفية، فيمكن القول، إتها كثيرة وغير ثابتة العدد، بحيث أنها قد تكثر فتصل إلى مائة مقام كما هو الحال عند الهروي

---

(١) ابن منظور – لسان العرب – ج/١١ – ص١٩٠.

(٢) الجرجاني – التعريفات – ص٨٥.

(٣) اللوائح والبواده: تعني هنا الأشارات والأرهاصات، وأما دوام الحال فيعني به التكرار وليس الثبات، لأنه لو ثبت لأصبح مقاما.

(٤) القشيري – اربع رسائل في التصوف – تحقيق. د. قاسم السامرائي–مطبعة المجمع العلمي العراقي – ١٩٦٩ – ص٤٥.

(٥) عمر السهردوري – عوارف المعارف – ص٤٦٩.

الأنصاري (ت٤٨١هـ) في كتابه منازل السائرين، وقد تقل فتصبح سبعة مقامات، كما نجدها عند أبي بكر الطوسي(ت ٣٧٨هـ) في كتابه الشهير(اللمع) أما عن الشيخ عبد القادر، فقد أحصى لنا سبعة مقامات، هي على عدد الأنفس التي مر ذكرها سابقا. وهذه المقامات هي ما يأتي:

أولا:- مقام التوبة

الأصل في التوبة، قوله تعالى(وأني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم أهتدى)[1] وقوله تعالى (ومن تاب وعمل صالحا فأنه يتوب إلى الله متابا)[2] وقوله تعالى (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فأن الله يتوب عليه)[3] والتوبة هي أول المقامات عند الشيخ عبد القادر، وهي نقطة البداية في سلوك طريق القوم الموصل إلى حق اليقين، والتوبة تعني التبري من الذنوب التي هي ظلمات القلوب وحجب الأنفس، وهي باب يظل مفتوحا، مادام العبد في الحياة، فأن مات أغلق دونه[4]، وكما نلاحظ، فأن الشيخ عبد القادر، يعمل على أن يقدم للتوبة تعريفا مقبولا من لدن الصوفية والفقهاء على حد سواء، وهذا هو جوهر رسالته الفكرية.

التوبة إذاً، واجبة على كل أنسان، سواءً أكان سالكا أم غير سالك، لأن حقيقتها هي اللجوء إلى الله تعالى، فالعبد إذا ما تاب إلى ربه، فهذا يعني أنه قد لجأ أليه، وفي اللغة يقال: تاب فلان من أمر أي رجع عنه، فالتوبة هي الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ماهو محمود فيه، وهي كذلك تعني الندم على ما فات من الذنوب وتعني التوبة أيضا: الرجوع إلى الله تعالى، بحلّ عقدة الأصرار عن القلب، ثم القيام بكل حقوق الرب، والتوبة النصوح هي: توثيق العزم على أن لايعود بمثله ولا يبقى على عمله أثرا من المعصية سرا وجهرا. وقيل: التوبة هي الأعتراف والندم

---

(١) طه – آية/٨٢.

(٢) سورة الفرقان – آية/٧١.

(٣) سورة المائدة – آية/٣٩.

(٤) الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص٢٨.

والأقلاع[1]. أما أذا أريد للتوبة أن تكون مقاما من بين المقامات الصوفية، فأن للشيخ عبد القادر فيها رأيا آخر، فالمريد هنا، لابد من أن يتحقق بالتوبة ويتمكن منها ويتلبس بها، بحيث إنها تسري على ظاهره وباطنه وعلى جميع جوارحه، فتبدو وكأنها، قلب دولة، أي أن يتبعها تغيّر جذري ملحوظ على المريد التائب بكليته. ويشترط في التوبة(الصوفية) أن تكون مجردة، لا تتعلق بشئ ولا يتعلق بها شئ وهي ما تسمى بالتوبة النصوحة الخالصة لوجهه تعالى، التي لا تعلق لها بترجي مكافأة أو طلب مدح أو جاه في الدنيا أم في الآخرة ويشترط لصحة هذه التوبة، أن يكون العبد معها، مستقيما على الطاعة غير مائل إلى المعصية، ((لا يروغ كما يروغ الثعلب، ولا يحدث نفسه بعود إلى معصية ولا ذنب من الذنوب، وأن يترك الذنب لله خالصا، كما أرتكبه للهوى خالصا))[2]

من العبارة السابقة يتبين لنا ملامح الأسلوب الصوفي في التعامل مع مفردات الحياة، الدنوية منها والآخروية، إذ إن الصوفي لا يرضى من المعاملات والعبادات، ألا ماكان جوهريا في تأثيره في كيانه بأجمعه، فهو لا تكفيه النية الخاوية ولا ترديد الكلام المحفوظ، وإنما النية المقرونة بالفعل المستمر والمقصود، والمتغلغل في جميع مفاصل الحياة، فالتوبة بهذا المعنى، تهدف إلى إجراء تغيير ملحوظ في حياة الإنسان الداخلية وفي علاقته مع ربه والآخرين، وأما ما عدا ذلك فأنها ستصبح رسما من بين الرسوم التي يمارسها الناس، ولا يكلفون أنفسهم مشقة فهمها وأستنباط معانيها. أن الصوفي لا يرضى من العبادات إلا بمعانيها الحقيقية، على أنه لايفرط في الوقت نفسه بما يظهر منها من شعائر وحركات.

إن التوبة إذا ما وصلت إلى هذه النقطة من الفعل والتأثير، فأنها ستقترب كثيرا من حدود الورع فيمتزج الأثنان ويتداخلان، ويكون صاحب التوبة ورعا ويكون الورع في توبة دائمة[3]، وهنا يمكننا أن نلمس التداخل الذي سبقت الأشارة أليه،

---

(١) الجيلاني – الغنية لطالبي الحق عز وجل – ص٥٣٧ – ج/٣.

(٢) الجيلاني – المصدر نفسه – ج/٢ – ص٥٣٨.

(٣) يعرف القشيري الورع بأنه: ترك ما يريبك ونفي ما يعيبك والأخذ بالأوثق وحمل النفس=

بين المقامات الصوفية عند الشيخ عبد القادر.

ولأهمية التوبة، سواء في السلوك الصوفي أم في الحياة الأعتيادية، فقد عدّها الشيخ عبد القادر فرض عين في حق كل إنسان، إذ لا يخلو أحد من معصية، سواء في الجوارح أم في القلوب، فأن خلا منها بهذين الوجهين، فأنه لا يخلو من الوساوس والخواطر التي تذهله عن ذكر ربه، فأن خلا من هذه أيضا، وهو نادر الوقوع، فأنه لا يخلو حتما من ريبة وحيرة في عقيدته الدينية، مما له علاقة بعلم الصفات والأفعال. والشيخ عبد القادر، هنا يعمل على غلق جميع المنافذ، أمام أتهام الصوفية، بأدعاء العصمة والحفظ المطلق، في أي مرحلة من مراحل سلوكهم الصوفي، وهو ما يحاول ان يُلصقه بهم خصومهم، فالصوفي، إذاً، مهما ارتقَ في مراحل الكمال الروحي، فانه يبقَ في حاجة ماسة لسدّ نقصه الطبيعي الذي هو وليد بشريته.

مراتب التوبة

والتوبة عند الشيخ عبد القادر، ليست واحدة في حق كل الناس، وإنما هي تتفاوت وتتنوع على قدر منازلهم وأحوالهم ومقاماتهم، إذ إن لكل حال يناله الصوفي، مثلاً، طاعات وذنوباً وحدوداً وشروطاً، فحفظ الحال طاعة وتركه والغفلة عنه ذنب يحتاج إلى توبة، والتوبة هنا تعني الرجوع عن الزلة التي وجدت، إلى سنن الطريق المستقيم الذي شُرِّع له والمقام الذي أقيم فيه والمنزلة التي مُهِّدت له. فكل الناس، في نظر الشيخ عبد القادر، يفتقرون للتوبة، حتى لو بلغوا ارفع درجات الولاية[1]. وإنما هم يتفاوتون في مقادير هذه التوبة، فتوبة العوام تكون من الذنوب وتوبة الخواص

=على الأشق – الرسالة القشيرية – ص٦١.

(١) يذهب الشيخ عبد القادر، إلى انه حتى الانبياء لا غنى لهم عن التوبة، وهويستند في ذلك إلى الحديث النبوي الشريف: انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله عز وجل في اليوم الواحد والليلة سبعين مرّةص. انتهى. ومعنى يغان اي يغشى ويغطى. وهو حديث صحيح رواه الامام احمد ومسلم وابو داود والنسائي. وحول سند الحديث- انظر- المغني عن حمل الاسفار- ج/٤- ص١٠. وقد ذكر الشيخ عبد القادر هذا الحديث في كتابه: الغنية لطلبي طريق الحق عز وجل- ج/٢- ص٥٤٥.

تكون من الغفلات وإما توبة خواص الخواص، فأنها تُستوجب من ركون القلب إلى ما سوى الله تعالى[1].

مما سبق، يمكننا ان نخلص إلى أن التوبة كمقام، لا يمكن للمريد ان يتعدّاها صعوداً، إلى المقام الذي يليها، بل هي تظل ملازمةً له كظلّه، منذ باكورة سلوكه وحتى مراقيه النهائية إنها سلوك يومي يدرأ به عن نفسه مهاوي الزلاّت والغفلات، وعليه فلا مجال لأي سالك يدّعي الوصول إلى برّ الامان، وثم يتخلى عن الواجبات الشرعية، إذ انه حتى خواص الخواص من الأولياء، يحتاجون إلى للتوبة، أي بمعنى إنهم يحتاجون إلى إتيان فعل الطاعات طوال حياتهم.

لا تصحّ التوبة، عند الشيخ عبد القادر فتصبح مقاماً، إلا إذا استوفت شروطاً ثلاثةً: أولها الندم[2] على ما اقترف من المخالفات، وعلامة صحة الندم هي: رقة القلب وغزارة الدمع. وثانيها: ترك الزلاّت في جميع الأحوال والأوقات، وثالثها: عقد العزم على عدم العودة إلى ما أُقترف من المعاصي والخطايا. فأن تمت هذه الشروط، نصحت التوبة وأصبح المريد بعدها، لا يبالي كيف أمسى أو كيف أصبح، إذا أن الندم الذي انتابه، سيورثه عزماً وقصداً على ان لا يعود لما أسلف من المعاصي، لعلمه المستفاد من ذلك الذي مفاده: ان المعاصي تحول بينه وبين معبوده.

وكما تختلف التوبة باختلاف الناس واختلاف مراتبهم الروحية، فانها تختلف أيضا، باختلاف الأزمنة وهي: الحاضر والماضي والمستقبل، فامّا ما يتعلق منها بالزمن الحاضر فهو يعني: ترك كل محظور وأداء كل فرض، وأما ما يتعلق بالماضي، فهو: تدارك ما فرط، وأما ماله علاقة بالمستقبل، فهو: المداومة على الطاعة وترك المعصية إلى الموت[3]. على أن هذه التوبة، لا تكون من العبد تجاه ربّه فقط، بل ان لها وجهاً يتعلق بالعباد، ويعالج بأداء حقوقهم والإحسان إليهم

---

(١) الجيلاني- المصدر نفسه- ج/٢- ص٥٤٤- ٥٤٥.

(٢) الندم في اصطلاح الشيخ عبد القادر هو: توجع القلب عند علمه بفوات محبوبه، فتطول حسراته واحزانه وبكاؤه ونحيبه وانسكاب عبراته، فيعزم على ان لا يعود إلى مثل ذلك لما تحقق عنده من العلم بشؤم ذلك. انظر- المصدر نفسه- ج٢ - ص٥٥٨.

(٣) الجيلاني- الغنية لطلبي طريق الحق عز وجل- ج/٢- ص٥٥٨.

وإرضائهم، بينما الوجه الأول الذي هو إزاء الرب تعالى، فانه يعالج بالإستغفار باللسان والندم بالقلب وإضمار النيّة على عدم العودة إلى ما تاب العبد منه.

مصدر التوبة

ولنا أن نسأل، أخيرا، هل التوبة هي من سابق عناية الله تعالى لعباده، أم إنها فعل خالص لإرادة العبد وقصده؟ علماً إن ما يصح على التوبة من جواب على هذا السؤال، يصح على الفعل الصوفي برمته. يتميز جواب الشيخ عبد القادر عن هذا السؤال، بأنه يجمع كل الأمرين في مزيج واحد متجانس. فالتوبة تبدأ من التوفيق وسابق العناية الإلهية، وان بداية نزوع العبد نحو صدق التوبة، يبدأ من عند الله عز وجل ((فالتوبة لا تخرج عن كونها نظر الحق تعالى إلى عنايته السابقة القديمة لعبده، وإشارته بتلك العناية إلى قلب عبده، وتجريده ايّاه بالشفقة، مجتذباً إليه قابضاً، فإذا كان كذلك، انجذب القلب إليه عن كل همّة فاسده وتابعه الروح ووافقه العقل، فصحّت التوبة وصار الأمر كله لله تعالى))[1]. فإذا ما استجاب العبد لهذه الدعوة، وسعى لها سعيها، طبعت بطابعه وكانت له فعلاً خالصاً وصادراً من محض إرادته وقصده، وفوق ذلك، فانه يستحق لأجله الثواب. وهكذا هو الفعل الصوفي عامة إذ انه في الوقت نفسه دعوة ربانية وتلبية بشريته، فإذا ما اختلطت هذه التلبية، بصدق العبد وإخلاصه فانه سيصل معها إلى ابعد المرامي وأعلى الرتب.

---

(١) الشطنوفي- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص١٢٢. ونلاحظ هنا، ان الأمر الالهي الذي مادته الايمان والمغيبات، يكون القلب هو محله الأول، ثم بعد ذلك تتبعه الروح، التي تقف بين الغيب والشهادة، ثم العقل اداة الشهادة، فاما اذا كان للامر تعلق بالاوامر والنواهي، فان العقل هو اول من يستجيب، لانه ما خلق الا لاجل ذلك، ثم بعد ذلك يتبعه الروح ثم القلب، وعلى اساس هذا التقسيم للواجبات، فاننا يمكن ان نضع العقل في مقام الاسلام والروح في مقام الايمان واما القلب فهو في مقام الاحسان بدلالة كونه موطن الفعل الصوفي.

علاقة التوبة بالورع

فإذا ما نصحت التوبة، واستوفى العبد شروطها، وتشرّب بها قلبه وروحه وعقله وكل جوارحه وصارت لنفسه طبعاً مستفاداً دائماً، تطورت فاستحالت ورعاً. أي إنها صارت حذراً ايجابياً ملازماً للمريد في جميع حركاته وسكناته، أو بالاحرى صار الخوف من اقتراف المحضور، والخشية من مباشرة الشبهات، طبعاً من طباع النفس، يعلم من خلاله المريد، وبفطرته السليمة التي استعادها ((ان سلوك طريق الحق، متعذر على من هبط إلى سجيّن الطبيعة وأسفل السافلين، وانحبس في قفص العادات، واصطيد بشبكة المخالفات))[1]. فإذا ما عكسنا هذا القول فان النتيجة هي: إن طريق الحق متيسر لكل من ارتقى فوق طبائعه الدنيئة وتحرر من قفص عاداته وشبكة أهوائه.

الورع إذاً، هو الخطوة التالية التي تكمّل مقام التوبة، فتمنحه صفة الديمومة والثبات[2]، والورع بأيسر معانيه، يعني ترك الشبهات[3] وهو بهذا المعنى، يدلّ على انه فعل شرعي محض، وما دامت التوبة تُفضي إلى الورع والورع يفضي إلى التوبة، فهذا يعني ان الحقيقة تفضي إلى الشريعةوالشريعة تفضي إلى الحقيقة، او بالاحرى فانه لا وجود لفواصل حقيقية بينهما، وهذا هو جوهر ما يرمي الشيخ عبد القادر إلى بيانه. واما الورع بمعناه الموسع فهو: اشارة إلى التوقف في كل شيء وترك الاقدام عليه الا بإذاً شرعي، فان وجد للشرع فيه فعلاً لتناوله فيه مساغاً، والا تركه. والورع هو ملاك الأمور كلها[4].

---

(١) الجيلاني- فتوح الغيب- هامش كتاب بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص٨٠.

(٢) يعد الشيخ عبد القادر، من بين أكثر مشايخ الصوفية اهتماماً بموضوع الورع، فهو كثيراً ما يتطرق اليه وفي اغلب كتبه، ولعل مردّ ذلك يعود إلى اعتقاده بان الورع هو عماد الدين والحافظ للقلب من التردي في مهاوي الغفلات، لان الورع عنده يعني الخوف من اتيان الذنوب وتجنب الخوض في الشبهات.

(٣) هكذا ورد تعريف الورع عند القشيري- انظر- الرسالة القشيرية- ص٩٠.

(٤) الجيلاني- الغنية لطلبي طريق الحق عز وجل- ج/٢- ص٥٨٣. وكذلك ورد التعريف في بهجة الأسرار ومعدن الأنوار للشطنوفي- ص٦٦. وقلائد الجواهر للتادفي- ص٨١.

مستويات الورع

يقسم الشيخ عبد القادر- كعادته في تقسيم الموضوعات- الورع على ثلاثة مستويات: ورع العوام وهو ورع عن الحرام والشبهة، وورع الخواص وهو ورع عن كل ما للنفس والهوى فيه شهوة وورع خواص الخواص، وهو ورع عن كل ما للنفس فيه إرادة ورؤية، فالعام يتورع في ترك الدنيا، والخاص يتورع في ترك الجنة العليا وخاص الخاص يتورع في ترك كل ما سوى الذي خلق وبرا. وغير هذا التقسيم، فان الورع عند الشيخ عبد القادر، ينقسم على قسمين، ورع ظاهر وورع باطن، فأما الظاهر فهو ان لا يتحرك العبد إلا بالله عز وجل، وأما الباطن، فهو إن لا يدخل قلبه سوى الله تعالى[1]. وكان الشيخ عبد القادر، يريد ان يخبرنا، بان الورع هو اختصار لفعل الصوفي برمته، فبه تتحقق الطاعة الحقة لله تعالى، وهو الذي يفضي إلى التوكل الصحيح، وهو الذي لا يبقي إرادة للعبد مع إرادته تعالى، وهو فوق ذلك يؤدي إلى بلوغ العبد أعلى درجات العبودية والتوحيد، وذلك بان يمنع أي داخل إلى قلبه سوى ذكر مولاه تعالى.

إن من بين أهم وأنبل آداب السلوك للمريد، عند الشيخ عبد القادر، هو عدم ترك الاحتياط في الورع، في حال ضيق اليد، فلا يخرج المريد السالك إلى ما لا يحلّ في الشرع متذرعاً بفقره فيتحول من العزيمة إلى الرخص. ان الورع هو مِلاك الدين والطمع هلاكه وتناول الشبهات فساده وان من لم يصحبه الورع طوال مسيرته الصوفية، أكل الحرام وهو لا يدري، فعليه إذاً أن لا يخلد إلى التاويلات في دينه، في حال فقره، بل يركب الأشق والاحوط الذي هو العزيمة. وفوق ذلك فان من لم ينظر في دقائق الورع، فلن يحصل على نفائس العطاء الروحي.

والورع إذا ما دُقق النظر فيه، صار متنوعاً ومتفاوتاً، فهو يختلف من موضوع لآخر، فالورع في الكلام، أشدُّ منه في الذهب والفضة، والورع الذي يكون في الزهد في طلب الرئاسة، هو اشد من الورع الذي يصدر عن الزهد في المال، لان المال قد يبذل في طلب الرئاسة. والزهد هو أول الورع، إذ إن من لم يعتد على الزهد في طلب اللذات لا يمكنه

---

(١) الشطنوفي- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص٦٦.

التواصل مع الورع. ويرى الشيخ عبد القادر، ان الورع يمثل شرطاً أساسياً للنجاة في الدنيا والآخرة، والا فان من ترك الورع، فان الهلاك سيلازمه حتماً، الا ان يتغمده ربه برحمته[1]. أي ان العبد، اذا ما احتكم إلى ميزان العدل الإلهي، فان تركه الورع سيؤدي به حتماً إلى الهلاك، لأنه سيقترف بهذا الترك، إحدى المعاصي لا محالة، ومن هنا، جاء الشيخ عبد القادر على ضرورة إن يكون الورع مصاحباً للسلوك الصوفي في مراحله كافة وللإنسان الاعتيادي في أطواره المختلفة.

وللتمثيل على تطبيق قواعد الورع، في الحياة العملية، يذكر الشيخ عبد القادر، الطعام واللباس امثلة يتجلى فيها الاخذ بمبدأ الورع، بشكل ملحوظ. ففي الطعام يكون الناس على ثلاثة اضرب: متقٍ وولي محق، وبدل عارف. فحلال المتقي فيما ليس للخلق عليه تبعة ولا للشرع عليه مطالبة، وهو ما تعارف عليه الناس بالاكل الحلال. وطعام الولي المحق الذي هو الزاهد الزائل الهوى، ممّا ليس فيه للهوى موضع، بل هو إئتمار بأمره تعالى، وطعام البدل الذي هو العارف، المفعول فيه، زائل الإرادة، كرة القدر. وهو مما لم تكن فيه همّة ولا إرادة، بل فضل كله من الله تعالى، يرزقه ويحفظه ويربيه بمقدرته الشاملة ومنّته العامة ومشيئته النافذة، كالطفل الرضيع في حجر أمّه الشفيقة. على ان من لم يتحقق بالمقام الأول لا يصل إلى الثاني، ومن لم يتحقق بالمقام الثاني، لا يصل إلى الثالث. وعلى أساس هذه المراتب، فان طعام التقي[2] يعدّ شبهة في حق زائل الهوى وطعام زائل الهوى يعد شبهة

---

(١) الجيلاني- فتوح الغيب- هامش بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص٨٢.

(٢) التقوى عند الشيخ عبد القادر تتوزع على ثلاثة اوجه: تقوى العامة في ترك الشرك بالحق و تقوى الخاصة في ترك الهوى و المعاصي و مخالفة النفس في سائر الاحوال و تقوى خاصة الخاصة من الأولياء في ترك الأرادات في الأشياء والتخير في النوافل من العبادات والتعلق بالاسباب و الركون إلى ما سوى المولى . بل لزوم الحال و المقام و امتثال الأمر في جميع ذلك مع أحكام الفرائض وتقوى الأنبياء(ع) ان لا يتجاوزهم غيب في شيء فهم من الله وإلى الله . يأمرهم وينهاهم ويوفقهم. ويستدل على التقوى بثلاث: بحسن التوكل فيما لم ينل وحسن الرضا فيما قد نال وحسن الصبر على ما قد فات. وان من لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف و المشاهدة. بهجة الأسرار و معن الأنوار. ص٦٥-٦٦

في حق زائل الإرادة والهمة وكما قيل، فان سيئات المقربين هي حسنات الابرار، وان الحلال المطلق هو الذي لا يعصى الله تعالى به ولا بشيء فيه، وهذا لا يتحقق الا للانبياء فقط[1].

اما في اللباس، فأن الناس فيه على ثلاثة اضرب ايضاً، فلباس الاتقياء هو عينه الحلال المتقدم ذكره، سواء اكان كتّاناً ام قطناً ام صوفاً، ام غير ذلك ولباس الأولياء هو ما وقع به الامر، وهو ادنى ما تستر به العورة وتدعو اليه الضرورة ويتحقق به زوال الاهوية، واما لباس الابدال، فممّا جاء به القدر، ثميناً كان ام زهيداً، ولكن مع شرط حفظ الحدود[2]. إذاً، فليس التخشن في الماكل والملبس هو المطلوب في السلوك الصوفي، بل ان المطلوب، هو تخليص كل ما يتعلق به الإنسان او يتناوله، من الاهواء والعلائق والشبهات، فأمّا ان تمكن الخير والصلاح من نفسه، فلابأس عليه بعد ذلك فيما تناول من الطيبات، إذاً، فليس هذا من الرهبانية في شيء، وانما هو دعم لأنسانية الإنسان وتوسيع لمساحة حريته، فالشخص الذي لا تأسره الأهواء ولا تستعبده الحاجات هو حتماً اكثر انسانيةً من سواه.

شروط صحة الورع

واخيراً، فأن المريد، عند الشيخ عبد القادر، لا يكون ورعاً، الا بعد ان يستوفي عشر خصال فريضة على نفسه : وهي حفظ اللسان من الغيبة والاجتناب عن سوء الظن والثالثة تجنب السخرية، والرابعة غض البصر عن المحارم والخامسة صدق اللسان والسادسة ان يعرف منةّ الله تعالى عليه لكيلا يعجب بنفسه والسابعة ان ينفق ماله في الحق ولا ينفقه في الباطل والثامنة، ان لا يطلب لنفسه العلو والكبر، والتاسعة، المحافظة على الصلوات الخمسة في مواقيتها، بركوعها وسجودها، والعاشرة، الأستقامة على السنّة والجماعة[3]والشيخ عبد القادر، يدعم جميع هذه

---

(١) الجيلاني. الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل. ج/٢. ص٥٩٦

(٢) الشطنوفي. بهجة الأسرار و معن الأنوار. ص٦٦

(٣) الجيلاني- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل- ج/٢- ص٦٠٠.

الخصال، بأيات قرانية، ليؤكد الترابط البالغ بين جناحي الايمان: الشريعة و الحقيقة، علماً أن هذه الخصال التي لابّد للمريد من أن يتحلى بها، هي في حقيقتها، خصال أساسية، لابّد على كل مسلم من أن يسعى إلى نيلها والتحلي بها، فهي من بدائه الايمان التي لا يمكن أن يختلف عليها اثنان.

ثانياً. مقام التوكل :

التوكل بأيسر وأوضح معانيه، يعني الثقة بما عند الله تعالى، واليأس ممّا في أيدي الناس[1]. والتوكل هو المقام الثاني بعد التوبة، على أن كثيراً من مشايخ الصوفية يرى فيه المقام الأول، لما له من تأثير بالغ في تقويم السلوك الصوفي لدى المريد، فهو بالتوكل، يستطيع التقرّب من مولاه عز و جل، وذلك بأنسلاخه عن حوله وقوته وعن جميع الخلائق، وهو بالتوكل، يستطيع أن يتقوى على ازالة الكثير من الصفات السيئة. الأصل في التوكل، هو قوله تعالى: ((وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين))[2] ويبدو الربط واضحاً في هذه الآية، بين التوكل و الأيمان، و كذلك ورد التوكل في قوله تعالى: ((ومن يتوكل على الله فهو حسبه))[3]. وتدل هذه الآية على كفاية المتوكلين بربهم عن كل من سواه. وأمّا في الحديث الشريف، فقد ورد قوله(ﷺ): ((لو توكلتم على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً)).[4] وكذلك قوله(ﷺ)من ضمن حديث طويل: ((من سرّه أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله))[5]. وأما تعريف التوكل عند شيوخ التصوف، فقد عرّفه ذو النون لمصري(ت٢٤٥هـ) بانه: ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة[6].

---

(١) الجرجاني- التعريفات- ص٧٤.

(٢) سورة المائدة- اية/٢٣.

(٣) سورة الطلاق- اية/٣.

(٤) رواه احمد في مسنده- المغني عن حمل الاسفار- ج/٤- ص٢٣٩.

(٥) حديث ابن عباس- رواه الحاكم والبيهقي- المغني عن حمل الاسفار- ج/٤- ص٢٣٩.

(٦) الطوسي- اللمع- ص٤٩.

والتوكل عند حمدون القصّار(ت- ٢٧٠هـ) هو الاعتصام بالله عز وجل[1]. وعند سهل بن عبد الله التستري(ت ٢٨٣هـ) هو: الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد[2] واما عند الجنيد(ت- ٢٩٧هـ) فهو: ان تقبل بالكلية على ربك وتعرض عمن دونه[3]. ويمكننا ان نلاحظ، ان ما جاء به كبار المتصوفة عن التوكل، يتفق تماماً مع ما جاء في الكتاب والسنة، والذي مفاده اجمالاً ان التوكل هو ثقة العبد بما في يد ربه وعدم ثقته بما في يديه او في ايدي الناس، وكذلك فالتوكل هو سرّ قوة العبد المؤمن، الحقيقية، وامّا ما عداه، فوهم وخداع.

التوكل عند الشيخ عبد القادر

وأما عند الشيخ عبد القادر، فيمكننا ان نفهم التوكل من خلال التعريفات الأربعة التي عرّفه بها وهي: اولاً- التوكل هو ترك الأسباب والأرباب والخروج من الحول والقوة، من حيث القلب والسرّ وطلب المسبب وحده، مع خروج القلب عن التعلق بالخلائق، على ان كل ذلك، يجب ان يكون مصحوباً بالمعرفة بالله عز وجل والعلم به. وأما ثانياً، فالتوكل يعني: تفويض الأمور إلى الله عز وجل والتنقي عن ظلمات الاختيار والتدبير والترقي إلى ساحات شهود الأحكام والتقدير، بحيث يقطع العبد، ان لا تبديل للقسمة، فما قسم له لا يفوته وما لم يقدّر له لا يناله، فيسكن قلبه إلى ذلك ويطمئن إلى وعد مولاه فياخذ بعدئذٍ من مولاه[4]. وفي التعريف الثالث يعني التوكل: اشتغال السرّ بالله عن غير الله، فينسى ما يتوكل عليه لأجله، ويستغني به عمن سواه، فترفع عنه حشمة الغنى في التوكل. وأخيرا، فالتوكل هو: استشراف السرّ بملاحظة عين المعرفة إلى خفيّ غيب المقدورات، واعتقاده، حقيقة

---

(١) الجيلاني- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل- ج/٣- ص١٣٣٩.

(٢) الطوسي- اللمع- ص٤٩.

(٣) الجيلاني- المصدر نفسه- ج/٣- ص١٣٤٠.

(٤) الجيلاني- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل - ج/٣- ص١٣٣٧.

اليقين، بمعاني مذاهب المعرفة، فأنها محتومة لا يقدح فيها مناقص[1]. انتهى. فاذا ما تتبعنا هذه التعريفات، لوجدنا. انها تدور على أربعة محاور هي: الأيمان بحتمية تقسيم الأقوات والأرزاق والحظوظ، مع التيقن بان ما كان للعبد لا يكون لغيره، وما كان لغيره لا يكون له أبداً. ثم تفويض الأمور إلى الله تعالى مع ترك الاختيار والتجرد عن الإرادة، ثم ترك التعلق بالخلق وحصره بالخالق فقط. ثم أخيرا: تعويد السرّ على الاشتغال بالله تعالى والاستغناء به عن سواه. وهذه(المحاور) هي مما يطمح إلى الاعتقاد والعمل به، كل المؤمنين، السالكين منهم أم غير السالكين، والشيخ عبد القادر، وان صاغ هذه التعريفات الأربعة، بلغة صوفية ملحوظة، الا انه في الوقت نفسه، حافظ على ثوابته المنهجية، اذ جعل من كلا المطلبين، الشرعي والصوفي، مطلباً واحداً، وهو ما يمكن ان نسميه بـ (التوحيد) أي التوحيد الحالي الذي يتلبس في قلب وعقل وروح المريد بعد طول مراس نفسي ومعرفي وبعد مكابدات ورياضيات لا يصبر عليها الا الخلصّ من العباد.

درجات التوكل

وعند الشيخ عبد القادر فان مقام التوكل، لا يتحقق دفعة واحدة وعلى الوتيرة ذاتها، بل هو يتوزع على ثلاث دفعات وفي وتيرة تصاعدية، تبدأ بالتوكل ثم التسليم ثم أخيرا التفويض. المتوكل يسكن إلى وعد ربه، وصاحب التسليم يكتفي بعلمه تعالى بحاله وصاحب التفويض يرضى بحكمه تعالى فيه وفي غيره، وعليه فان التوكل يُعدُّ صفة للعوام وهو البداية والتسليم هو صفة الخواص وهو الوسط والتفويض هو صفة خواص الخواص وهو نهاية المطاف في هذا المقام[2].

وتجدر الاشارة هنا، إلى أن التوكل بكونه صفةً للعوام، لا يعني انه توكلٌ على كمال الحقيقة، لانه لو كان كذلك، فانه سيغدو تفويضاً، وهذا ليس من فعل العوام، ويضرب الشيخ عبد القادرلنا مثلاً عن التوكل على كمال الحقيقة

---

(١) الشطنوفي. بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص١٢٢.

(٢) الجيلاني- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل- ج/٣- ص١٣٣٨.

بقصة نبي الله إبراهيم(عليه السلام)مع جبريل(عليه السلام)وذلك حين سأله الأخير أثناء إلقاء إبراهيم(عليه السلام) في النار: ألك حاجة؟ قال: أما أليك فلا. وما أجاب الخليل(عليه السلام)بهذا الجواب لأنه غابت نفسه حتى لم يبق لها اثر، فلم يرَ مع الله تعالى غيره[1]. كذلك فكون التوكل صفة للعوام فهذا لا يعني انه يقع خارج دائرة السلوك الصوفي، بل هو يعدّ المرحلة الأولى فيه، ولكن هذا التوكل ذاته يترقى فيصبح تسليماً ثم تفويضاً، وإننا لو دققنا النظر في(مراتب) التوكل الثلاثة تلك، أي التوكل والتسليم والتفويض، لوجدنا انها جميعهاً لها علاقة بإرادة الإنسان، فالمتوكل يؤجل العمل بإرادته، وبخاصةً ما يتعلق منها بإعمال الباطن، وأما صاحب التسليم فانه يجمّد العمل بإرادته، معتمداً بدلاً من ذلك على أرادته تعالى، وأما صاحب التفويض فانه يمحق إرادته بالكلية، بحيث لا يبقى له مع إرادته تعالى، قصداً أو فعل أو رغبة، وهو حال الفناء الوجودي الذي سيأتي الكلام عنه فيما بعد.

التوكل والتواكل

ولحرص الشيخ عبد القادر، على اظهار معالم نظريته الصوفية، بصورة مقبولة من(الأطراف) كافة، فانه عمل على إزالة اللبس الحاصل في أذهان الناس، بيّن التوكل بكونه سلوكاً صوفياً ايجابياً، والتوكل او(التواكل) بكونه سلوكاً اجتماعياً سلبياً مرفوضاً، ولعل مصدر هذا اللبس الاكثر خطورة، هو التعارض الظاهري القائم بين التوكل كنظرية وبينه كتطبيق، وما يلحق هذا التعارض من تقاطع مع قصد الكسب، الدنيوي والأخروي، وكذلك السعي لطلب الرزق وأداء الأعمال اليومية أو إدامة العمران بوجه عام.

يرى الشيخ عبد القادر، إن الحركة بالظاهر، التي هي الكسب بالسنة، والتي عمل بها النبي محمد(ﷺ)، إذ اشتغل واكل من كسب يديه، وهو على ما كان عليه من مقامٍ رفيع ودرجة قريبة من ربه تعالى، لا تتنافى أبدا مع توكل القلب، الذي هو

---

(١) الجيلاني- المصدر نفسه- ج/٣- ص١٣٣٨.

تحقيق الأيمان، وهو معنى قول النبي(ﷺ): (إعقلها وتوكل)[1]. فالتوكل الصحيح، يعني التصديق بوعد الله تعالى، الذي وعد به عباده بالرزق والعطاء والحفظ والثواب، وهذا التصديق، يُعدّ شرطاً أساسياً من شروط إيمان العبد، وهو مما لا يتعارض والأخذ بالكسب، لان من أنكر الكسب فقد أنكر السنة، ومن أنكر التوكل فقد أنكر الأيمان[2]. ولأنه لا وجود لأي تعارض بين حقيقة الأيمان ومفردات السنة، بل بالعكس، فالاثنان في توافق مطلق إن لم يكونا في اتحاد.

إن العبد الذي يشتغل بالدنيا، مع اتكاله على حوله وقوته، تتقطع به الأسباب حتماً، فيتعب ويسخط، وكذلك الامر عند من يشتغل بالآخرة ويجعل منها همة المطلق، فأنها ستفوته وتعجزه، فهو في الحقيقة، لم يعطها حقّها، ولم يستوف لها شروطها، فأمّا اذا ما اشتغل بالحق عز وجل، وتوجه له وحده دون سواه، فانه يكون قد استفتح باب المعاش بيد قوته تعالى والتوكل عليه، واستفتح باب الطاعات بيد هديه وتوفيقه، فاذا ما وصل المريد إلى هذا المقام، أي مقام طلبه تعالى، فليطلب منه ما شاء أن يطلب، على أن يكون أخص مطالبه هو: الصدق في طلب قوته ومعونته، لأجل ان تثبت اقدام قلبه وسره بين يدي ربه تعالى، مع فراغ القلب من شغل الدنيا والآخرة[3].

على انه لا وجود للخطأ، في نظر الشيخ عبد القادر، فيما لو اعتقد العبد بالتوكل وفي الوقت نفسه اخذ بالأسباب، ثم تعسرٌ عليه الامر بعد ذلك، او تقطّعت به الأسباب، لان ذلك هو من تقدير الله عز وجل، فكما ان بيده تعالى تيسير الأمور وتهيئة الأسباب، فكذلك بيده تعسيرها وتضييقها، على انه لا بدّ من ان يكون المريد، في كلا الحالين، ثابت الجنان، رضيّ النفس، لان وضعه الصحيح هو في ان

---

(١) روي عن انس بن مالك(رض): انه جاء رجل على ناقة له فقال: يا رسول الله ادعها واتوكل؟ فقال(ص): إعقلها وتوكل. رواه الترمذي. انظر المغني عن حمل الاسفار- ج/٤- ص٢٧٢.

(٢) يلاحظ هنا، ان الشيخ عبد القادر، يلّوح بعصا المروق لكلا الفريقين، للصوفي المتواكل الذي يرفض الكسب والعمل بالاسباب جملةً وتفصيلاً، وللفقيه المتشنج الذي يرفض التوكل متذرعاً بأساءة فهمه.

(٣) الجيلاني- جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر- ص٤٤

تكون ظواهره متحركة بالسبب بأمر الله تعالى وباطنه ساكن لوعده تعالى. وعند هذه النقطة يكون المريد، قد بلغ درجة التوكل الصحيح، الذي هو الثقة بما في يد الله عز وجل واليأس مما في ايدي الخلق، فيفرغ السرّ بعد هذا الاعتقاد، ويسكن عن التفكّر للتقاضي في طلب الرزق[1]. ويلاحظ هنا، ان الذي يفرغ عن التفكّر هو القلب والسرّ وليس الهمة والعزيمة. ولا بدّ من التذكير هنا، بان الشيخ عبد القادر بأزالته الحواجز الوهمية الفاصلة بين حقلي التوكل على الله تعالى والأخذ بالاسباب الدنيوية، فانه أزال أو حلّ إشكالاً مستعصياً طالما تذرع به خصوم التصوف فنعتوا المتصوفة، بالمتواكلين والكسالى والهروبين، وبأنهم ضد اعمار المجتمعات. ان الصورة التي يقدمها لنا الشيخ عبد القادر عن التصوف، تؤكد على ضرورة السعي والعمل والأخذ بأسباب العيش والحياة المادية، ولكن شرط ان يتم ذلك تحت مظلة التوكل على الله تعالى، وهنا تتأكد امامنا، مرة آخرى، حقيقة منهج الشيخ عبد القادر، الصوفي، الذي يتبنى فيه الخط الوسط، متجنباً الافراط والتفريط، فلا انغماس في الاسباب والمسببات، مع تغافل قدرة الباري تعالى والتغافل عن محدودية القدرة البشرية، ولا الاغراق في الانسحاب من الحياة الدنيا والتكاسل عن عمل اية وظيفة، تحت ذريعة التوكل على الله تعالى والتفرغ لعبادته.

الكسب والتكسب

وغير التعارض بين التوكل والتواكل، فان الشيخ عبد القادر، يضعنا امام تعارض آخر، وهو التعارض القائم بين الكسب والتكسب. الكسب، هو الفعل الايجابي، وهو من السنة ويسميه الشيخ عبد القادر بـ(الكسب الحلال)، وامّا التكسب، فهو سلبي دنيوي، لأنه إتكال مطلق على الأسباب المادية، من خلق وصنائع، وهو ما يعدّه الشيخ عبد القادر، نوعاً من انواع الشرك الخفي الذي يقطع صاحبه عن الأكل بواسطة الكسب الحلال.

انه شرك، لان العامل به، يظن انه يرجع اليه ويأكل به ويتوكل عليه، ولذا

---

(١) الجيلاني- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل- ج/٣- ص١٣٤٥.

فهو يحتاج إلى توبة كي يعود بعدها، فيرى ان الله تعالى، هو الرازق وهو المسبب وهو المسهّل وهو المقوي على الكسب والموفق لكل خير. وان الرزق بيده كله، فتارةً يواصل به بطريق بعض خلقه ابتلاءً لهم وعلى وجه المسألة، أو عند الإلحاف عليه بالدعاء، وأخرى بطريق الكسب معاوضةً، وأخرى من فضله مباداةً ومن غير نظر إلى واسطة أو سبب. فأذا ما بلغ المريد إلى هذا المقام، فيسكون عندها قد رجع إلى ربه ومثل بين يديه، ((فرفع الحجاب بينه وبين فضله، وباداه وغذّاه بفضله على قدر ما يوافق حاله، كفعل الطبيب الشفيق، حمايةً منه عز وجل وتنزيهاً له عن الميل إلى من هو سواه))[1]. وعلى هذا الأساس، فانه يمكن القول: ان جميع الأعمال التي يؤدّيها الإنسان، سواءً الدنيوية منها ام الآخروية، لا بدَّ ان تقاس بمقياس علاقة العبد بربّه، لانه حتى العمل الجسدي والكسب لاجل العيش يمكن، فيما لو فُهمت خطأ، ان تودي بصاحبها إلى شرك يخفى عليه. وعليه، فان الاعتقاد الصحيح، يؤدي حتماً إلى التوحيد الحق، وان العبد الذي يستشعر قوة ربّه وقدرته وفعله وتصرفه في جميع ما يؤتيه من أفعال، هو حتماً أكثر الناس توحيداً لربه.

ان المريد، ما دام يخالط قلبه شيء من الدنيا والخلق، فهو بعيد حتماً عن الاخذ بالتوكل الصحيح لأنه سيكون خاضعاً لتاثير مدح الناس وذمّهم، وسيكون حبيس نفسه وهواه وطبعه، وسوف لا ينال مبتغاه، ولا يتشرب قلبه بالتوكل الحق، إلا إذا قطع عن قلبه كل شكل من أشكال، الارادات والشهوات وانواع المطلوبات، فلا يبقى بعدها في قلبه سوى إرادته عز وجل، وعندها فقط ((سيسوق اليه أقسامه التي لا بدّ من أخذها))[2]. إذاً فالتوكل لا يعطلّ الحظوظ ولا يمنع الأقسام وإنما هو فقط يضعها في موضعها الصحيح.

---

(١) الشطنوفي. بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص٣٨.

(٢) المصدر نفسه - ص٣٨.

التوكل والأخلاص

وكما افضى مقام التوبة، بعد أن استوفى شروطه، إلى الورع، فكذلك مقام التوكل يفضي إلى الأخلاص، والشيخ عبد القادر يرى، ان حقيقة التوكل ليست ببعيدة أصلا عن حقيقة الأخلاص وتلك مقاربة كان الشيخ عبد القادر رائداً في الفات النظر إليها، اذ لطالما عُدّ الأخلاص مقاماً مستقلاً قائماً بذاته[1]. ان حقيقة التوكل التي تتمثل بالخروج عن الحول والقوة مع السكون إلى الله تعالى، هي نفسها حقيقة الأخلاص التي تتمثل بارتفاع الهمّة عن طلب الاعواض على الاعمال والتأكيد على اعمال القلوب وتقديمها على اعمال الجوارح، يكون العمل بغير مواطأة القلب، لا يجدي[2]. فاذا ما امتزج التوكل مع الأخلاص، صار تسليماً، وسلم القلب من الاعتراض على مولاه عز وجل، عند نزول البلايا والاقدار، فالاعتراض موت للدين موت للتوحيد موت للتوكل موت للاخلاص، لان الدين هو التوحيد والتوحيد هو التوكل والتوكل هو الأخلاص.

ان الغاية من سلوك الطريق الصوفي الصعب، ومن تحمل اعبائه ومكابدة مشقاته، تتمثل في طلب القرب من المولى تعالى، وتحقيق اعلى درجات التوحيد، ونيل اعلى مراتب العبودية الحقّة، سواء في العبادات او في الاعتقادات او في الاعمال. ولذلك كان اتكال الإنسان على الخلق وعلى الاسباب، بشكل مطلق، يمثل في نظر الصوفية، عاملاً أساسياً من عوامل انحجاب العبد عن خالقه ولذلك ايضاً كان التوكل الحق على الله عز وجل، وصدق الالتجاء اليه، يُعدّ بشكل من الاشكال توحيداً صحيحاً. ولطالما ذُكر عن الشيخ عبد القادر، انه كانت له حالة دائمة مع الله عز وجل، تتمثل في ترك الاختيار وسلب الإرادة، وهو لطالما نصح مريديه، بان يتمسكوا بالتوكل ويخرجوا من

---

(١) جاء في الرسالة القشيرية، ان الأخلاص هو: إفراد الحقّ تعالى في الطاعة بالقصد، وهو ان يريد بطاعته التقرب إلى الله تعالى، دون شيء آخر من تصنع مخلوق او اكتساب محمدة عند الناس والأخلاص ايضاً هو: تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين، وايضاً، الأخلاص هو التوقي عن ملاحظة الاشخاص. انظر- القشيري- ص١٦٢.

(٢) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني- ص٨١.

التعلق المفرط بالاسباب، ويقطعوا عن قلوبهم كل الارباب، وان يسافروا بقلوبهم عن جميع الاشياء وان يغرقوا في بحر العلم الالهي، ((فان من وصل إلى هذا المقام، فلا تضره الاسباب لانها تكون على ظاهره، لا على باطنه، تكون لغيره لا له))[1]. وعليه، يمكن القول، ان الاصل عند الشيخ عبد القادر، هو الباطن، فهو موضع العلم والاعتقاد والايمان، ومن كان باطنه موحِداً لله تعالى متوكلاً عليه، فلا باس عليه، بعد ذلك، اذا ما عمل بالظاهر من الاسباب، وعمل بما يعمل به الناس.

ثالثاً- مقام الشكر:

جاء في التعريفات، ان الشكر هو: عبارة عن معروف يقابل النعمه، سواءً اكان باللسان ام بالبدن ام بالقلب، وقيل: هو الثناء على المحسن، بذكر احسانه، فالعبد يشكر الله تعالى، أي يثني عليه، بذكر احسانه الذي هو طاعته. والشكر اللغوي هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل على النعمة من اللسان والجنان والاركان، والشكر العرفي، هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما، إلى ما خلق لاجله[2]. ومما سبق، يمكننا ان نلخص، إلى ان الشكر هو الثناء على المنعم لنعمه، وهو يكون بالقلب واللسان والجوارح، وان من احسن ما يشكر به العبد مولاه، هو ان لا يستخدم نعمه فيما يغضبه.

مشروعية الشكر ومعناه

وامّا الشكر عند الشيخ عبد القادر، فهو، كعادته، يبدأ اولاً من الكتاب والسنةّ، فأمّا في الكتاب فاصل الشكر فيه، قوله تعالى: "ولئن شكرتم لازيدنكم"[3]. واما في السنة، فحديث الرسول(ﷺ)، الذي تسبقه القصة المعروفة والذي جاء فيه قوله(ﷺ) "افلا اكون عبداً شكورا"[4].

---

(١) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني - ص٤١.

(٢) الجرجاني. التعريفات- ص١٣٣.

(٣) سورة ابراهيم- اية/٧.

(٤) رواه ابن حيان- المغني عن حمل الاسفار- ج/٤- ص٧٩.

اما اول معاني الشكر عنده، فهو: الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع ومشاهدة المنّة وحفظ الحرمة، ولا يكون ذلك باللسان فقط، وانما بالقلب والجوارح ايضاً وبالقول والفعل، وبالسرّ والعلن. وكل ذلك، لا بدّ من ان يرافقه العجز عن الشكر، وعلى هذا المعنى، وصف الله تعالى نفسه، بأنه الشكور، توسعاً. الشكر إذاً، على وفق هذا التعريف، هو علاقة تربط بين طرفين غير متكافئين احدهما معطٍ بشكل مطلق، والآخر متلقٍ بشكل مطلق، ولكن الطرف المتلقي، يمتاز بأنه يمكنه من أن يظهر شكره أو يكتمه، ولذلك يسمى الشيخ عبد القادر، الشكر اعترافاً، على أن هذا الأعتراف لابد من أن يكون مصحوباً بالخضوع، فالشكر مع التعالي و الأستغناء لا يأخذ معناه الحقيقي، بل انه قد يأخذ معنىً معاكساً تماماً، ثم مع الخضوع، لابدّ من أن تتحقق مشاهدة النعمة، أي بمعنى أن يشكر الشاكر، والنعمة ماثلة امام ناظريه، كي يكون شكره حياً وحقيقياً، ثم لابدّ ايضاً من حفظ الحرمة، أي أن لا تحمل النعمة العبد، على البطر و الأشر، بل يكون دائماً منضوياً تحت حيّز عبوديته، متذكراً لفقره إلى مولاه، ثم الشعور بالعجز عن اتيان الشكر حقه، أو تقديم الثناء الجدير بالمنعم. وبمجموع هذه الأركان، فأن الشكر، رغم بساطته الظاهرة، فانه يعدّ من اصعب العبادات بحيث ان الله تعالى وحده، يمكن أن ينطبق عليه وصف الشكور على الحقيقة، واما الشاكرون من الخلق، فانهم شاكرون على وجه المجاز[1].

ان حقيقة الشكر، أو معناه التعاملي، كما يحدده الشيخ عبد القادر، هو: الثناء على المحسن بذكر إحسانه، فشكر العبد لله تعالى، يعني ثناؤه عليه، بذكر إحسانه إليه، وشكر الحق سبحانه للعبد، يعني ثناؤه عليه بذكر إحسانه له، غير ان إحسان العبد يختلف عن إحسان مولاه عز وجل، اذ ان إحسان العبد يتمثل في طاعته لربه، و امّا احسان الحق تعالى، فهو انعامه على العبد. هذا مع

---

(١) في هذا المعنى. يذكر الشيخ عبد القادر. دعاء نبي الله داود(ع): الهي كيف اشكرك وشكري لك نعمة من نعمك ؟فاوحى الله تعالى اليه: الان قد شكرتني. انظر. الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل. ج/٣ص١٣٥١.

ملاحظة: ان شكر العبد على الحقيقة انما يتمثل في نطق اللسان واقرار القلب بانعام الربّ معاً[1]. أي ان الشكر عند الشيخ عبد القادر، لا يتم الا ان يكون صادراً من اللسان و القلب في وقت واحد، وكونه من القلب، فهذا يعني انه صادر من سائر البدن، لان القلب في عرف الصوفية هو المهيمن والمتأمر على سائر البدن.

اقسام الشكر

إذاً فالشكر يقع على ثلاثة أقسام: شكر باللسان و شكر بالبدن والأركان وشكر بالقلب، فامّا الشكر باللسان، فهو اعتراف العبد بالنعمة بنعت الأستكانة، أي الأعتراف بالنعمة على انها من عند الله عز و جل، و ترك الأضافة إلى الغير، سواء أكان هذا الغير هو ذات العبد أم حوله وقوته أم كسبه أم سائر الخلق، اذ ان كل هذه الأغيار ما هي في حقيقتها الا أدوات والآت، و قد جرت بواسطتها النعم، وفي الحقيقة فأن القاسم والمجري والموجد والشاغل والمسبب، هو الله تعالى فهو أحقّ بالشكر من سواه، وان ((من نظر إلى الظاهر والسبب، ولم يجاوز علمه و معرفته، فهو الجاهل الناقص، قاصر العقل، وانما سمي العاقل عاقلاً لنظره في العواقب))[2] ونلاحظ هنا، أن الشيخ عبد القادر، يعطي للعقل معنىً دينياً أخلاقياً، وهو المعنى ذاته الذي نعت لأجله العرب قبل الأسلام بـ(الجاهليين)، فالعقل على وفق هذا المنظور، هو الأداة التي تصل بالإنسان، إلى معرفة ربّه ومعرفة سبل الخير والصلاح.

أما الشكر بالبدن والأركان، فهو الأتصاف بالوقار والخدمة، ويتم ذلك، بان يحرك العبد جوارحه، ويوظفها في طاعة الله تعالى دون غيره من الخلق، وأيضاً، أن لا يجيب أحداً من الخلق، لما فيه اعراض عن الخالق عز و جلّ، و هذا يشمل النفس و الهوى والإرادة والأماني، وسائر ما وضع الله تعالى في البشر، ان هذا الشكر، بمستواه الثاني، يتحقق، بأن يجعل العبد، طاعة ربه تعالى، أصلاً و متبوعاً واماماً، و أمّا ما سواها، فيجعله فرعاً و تابعاً و مأموماً. و هنا يلفت الشيخ عبد القادر، النظر إلى ان

---

(١) الجيلاني. المصدر نفسه. ج/٣. ص١٣٤٩

(٢) الجيلاني. فتوح الغيب. هامش كتاب. بهجة الأسرار و معدن الأنوار ص٥٩

الشكر على النعم المادية، لا يكون بصيغة واحدة فقط، بل هو يختلف بأختلاف النعم وتنوعها، فشكر نعمة المال، مثلاً، تستوفى بالأعتراف بها للمنعم، و هو الله تعالى، والتحدث بها لنفسه في سائر الأحوال، مع رؤية فضله ومنّته وايضاً أن لا يتملك العبد على ماله، ولا يتجاوز حده فيه، و لا يترك حدود الشرع فيه، ثم بعد ذلك، و هو الأهم، يؤدي حقوقه ويراعي واجباته. فامّا شكر نعمة العافية فيكون بالأستعانة بالجوارح على الطاعات و الكف عن أذى الخلق، واجتناب المحارم والسيئآت والمعاصي والآثام[1]. إذاً فالجوارح التي وضعها الله تعالى في الإنسان، وصوّرها في احسن صورة ومنحها أكفا القدرات، يمكن للعبد من ان يستعملها فيما يغضب مولاه تعالى، و ذلك بأن يسرق بيده، و يسعى برجله إلى مواطن السوء، وينظر بعينيه إلى محارم الله، ويمكنه من باب آخر وهو باب الشكر، ان يستعملها فيما يرضي مولاه تعالى، و ذلك بأن يحجم عن كل ما سبق ويقدم بها على أعمال الخير.

الشكر بالقلب، يعرّفه الشيخ عبدالقادر، تعريفاً، هو أقرب من سابقية، إلى خصوصية اللغة الصوفية و مفرداتها. انّه الأعتكاف على بساط الشهود بأدامة حفظ الحرمة، ثم الترقي، بعد حضور هذه المشاهدة إلى الغيبة في رؤية المنعم عن رؤية النعمة. ويتبين لنا من هذا التعريف، أن شكر القلب، يختلف عن غيره من أنواع الشكر، بأنه لايتم الا مع حال المشاهدة والفناء، فهو إذاً يأتي، في مراحل متأخرة من مراتب السلوك الصوفي. ومن شروط صحّة هذا الشكر، أنه لابد من أن يبقى حاضراً في القلب، وبشكل مستمر و متصاعد، حتى يبلغ إلى حال يمكن أن نسميه بحال الفناء في الشكر، حيث يغيب الشاكر عن رؤية النعمة و يفنى في المنعم، فلا يهمه بعد ذلك، أأعطى أم منع.

والشكر بالقلب، قوامه الأعتماد الدائم والعقد الوثيق، بأن جميع ما في العبد من النعم الظاهرة والباطنة، هو من لدن الله تعالى لا من غيره، وفي هذه الحالة يكون شكر اللسان معبراً عما في القلب من حقيقة: أن لا منعم سوى الله تعالى[2].

---

(١) الجيلاني. فتوح الغيب. هامش كتاب. بهجة الأسرار و معدن الأنوار. ص١١٣

(٢) المصدر نفسه - ص١٣٠.

فلا شكر حقيقياً في القلب الا أن يكون مقروناً بأعتقاد صحيح مفاده: أن لا نافع ولا ضار ولا فاعل على الحقيقة، الاّ الله تعالى.

أصناف الشكر

ويصنّف الشيخ عبد القادر، الشكر، تصنيفاً آخر، وفقاً لمراتب العباد اللذين يصدر عنهم الشكر. وهو يقع أيضاً على ثلاثة أصناف وهي: شكر العالمين و شكر العابدين وشكر العارفين. أما شكر العالمين، و هم سواد المؤمنين، فيكون من جملة أقوالهم، أي أنهم يقصرون شكرهم على اللسان فقط، وهو أولى درجات الشكر. وإمّا شكر العابدين، فهو نوع من أفعالهم، اذ هم تجاوزا مرحلة القول إلى الفعل، فتراهم يحرصون ان يكون شكرهم مصحوباً بذكر الجوارح والسعيّ لأتيان أعمال البرّ والخير. ثم اخيراً شكر العارفين، و هؤلاء، يتم شكرهم بأستقامتهم لربهم عز وجل في عموم أحوالهم. أي في السرّاء و الضرّاء، و في السرّ والعلن. واعتقادهم بأن جميع ما هم فيه من الخير والنعمة، و ما يظهر منهم من الطاعة و العبودية والذكر، هو في الحقيقة لله تعالى، اذ هو يحصل بتوفيقه وانعامه وعونه وحوله وقوته، بينما هم معزولون عن جميع ذلك بفنائهم في الله تعالى، مع اعترافهم بالعجز والقصور والاستكانة والفقر اليه في جميع الاحوال[1]. وكما يبدو، بوضوح، فان شكر العارفين، قد اشتمل على مراتب الفعل الصوفي برمتّه، من الاستقامة والطاعة والعبودية الحقة والذكر والعزلة والتوكل والرضا والفناء. ولعل هذه الميزة، هي من اهم الميزات التي يمكن ان نراها في المقامات الصوفية عند الشيخ عبد القادر، اذ ان المقام الواحد، يشتمل على فروع جميع المقامات السابقة وبذور جميع المقامات اللاحقة.

---

(١) لجيلاني- الغنية لطلبي طريق الحق عز وجل- ج/٣- ص١٣٥٠.

درجات الشكر والشاكرين

يرى الشيخ عبد القادر، ان الشكر على الشكر، يمثل اعلى درجات الشكر، لان العبد بهذا الشكر ((يرى ان شكره هو بتوفيقه، ويكون ذلك التوفيق من اجلّ النعم عليه، فيشكره على الشكر ثم يشكره على شكر الشكر، إلى ما لا يتناهى))[1]. واذا كان الشكر على الشكر، يمثل اعلى درجات الشكر، فان العبد الشكور، هو افضل الشاكرين، فالشاكر هو الذي يشكر على النفع بينما الشكور هو من يشكر على النفع والضر على الموجود والمفقود، على البذل والمنع لانه لا يطلب شيئاً منه ربّه بهواه وارادته فهو فارغ القلب عن الشهوات غير راغب فيها، انع في امتثال دائم لامر ربّه حتى في السؤال، وهذا الامتثال جعله لا يطلب ولا يشتهي ولا يتمنى الا القرب من ربه تعالى ومن كان هذا مطلبه الاوحد، فانه حتماً ستهون في عينيه جميع المطلوبات، وسيكون سيان لديه أن عمّه النفع ام مسّه الضر، فكلاهما صادرٌ من منبع واحد الذي هو مطلوبه الاوحد.

الشكر والحمد

واخيراً، فأن الشكر يفضي إلى الحمد[2] والشكور يطمع لان يكون حامداً، والحامد هو الذي يشهد المنع عطاً والضر نفعاً، ثم يستوي عنده الوصفان، ورأس الحمد هو الذي يستنفذ المحامد كلها، غائباً عن ذاته، بشهود الكمال وبوصف الجمال وبنعت الجلال و بعين المعرفة وعلى بساط القرب، وصاحب هذه الدرجة من الحمد، هو الذي يحمد الله تعالى، بمحامد لا يعلمها، الا ان يعلّمها ربه تعالى له الهاماً، وهذا مقام خاص لا يكون من بين كل البشر وفي كل الازمان الا للنبي

---

(١) الجيلاني- الغنية لطلبي طريق الحق عز وجل - ج/٣ - ص١٣٥٠.

(٢) الحمد: هو الثناء على الجميل من جهة التعظيم من نعمة وغيرها، والحمد الحالي هو الذي يكون بحسب الروح والقلب، كالاتصاف بالكمالات، العلمية والعملية والتخلّق بالاخلاق الالهية والحمد العرفي، هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً.- الجرجاني- التعريفات- ص١٣٥١.

محمد(ﷺ)، وذلك حين يحمل لواء الحمد[1] يوم القيامة متقدماً أُمة الحمّادين. وعليه فان الحمد هو اعلى المراتب التي يمكن ان يبلغها الشاكر، ولا يمكن للسالك من ان ينال صفة الحمد الا بعد ان يبلغ خواتيم الطريق الصوفي، فلا حمد قبل الشهود ولا حمد قبل المعرفة ولا حمد قبل القرب.

رابعاً- مقام الصبر :-

يرى صاحب(العوارف): ان حقيقة الصبر كائنة في التوبة، كينونة المراقبة في التوبة، والصبر من اعزّ مقامات الموقنين، وهو داخل في حقيقة التوبة[2]. وجاء في (التعريفات): ان الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى لغير الله لا إلى الله، فالعبد إذا دعا الله تعالى في كشف الضر عنه، لا يقدح ذلك في صبره، ولئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى[3].

مشروعية الصبر وتعريفه

الاصل في الصبر، هو قوله تعالى:"يا ايها الذين امنوا، اصبروا و صابروا ورابطو واتقوا الله لعلّكم تفلحون"[4]. وقوله تعالى: "وإصبر وما صبرك الا بالله"[5]. وقوله(ﷺ): "ان الله تعالى اذا أحبّ عبداً ابتلاه و اذا ابتلاه صبّره"[6] وسئل ذو النون المصري عن الصبر، فقال: هو التباعد عن المخالفات، والسكون عند تجرع غصص البليه واظهار الغنى مع حلول الفقر بساحة المعيشة[7]. و قال الجنيد البغدادي: السير من

---

(١) الجيلاني- الغنية لطلبي طريق الحق عز وجل- ج/٣٠ ٣٣.ص١٣٥١.

(٢) السهرودي – عوارف المعارف- ص٤٨٠.

(٣) الجرجاني- التعريفات- ص١٣٦.

(٤) سورة ال عمران- اية/٢٠٠.

(٥) سورة النحل- اية/١٢٧. علماً انه وردت لفظة الصبر واحد مفرداتها في مائة وثلاث ايات من القران الكريم.

(٦) روي عن علي ابن ابي طالب(ع). في المغني عن حمل الأسفار ج/٤ص٢٨٠.

(٧) الجيلاني. الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل. ج/٣ص١٣٥٦.

الدنيا إلى الآخرة سهم هيّن على المؤمن، و هجران الخلق في جنب الحق شديد، والسير من النفس إلى الله صعب شديد، والصبر مع الله اشدّ. وسئل أيضاً عن الصبر فقال: تجرع المرارة من غير تعبيس[1].

الصبر عند الشيخ عبد القادر

الصبر في تعريف الشيخ عبد القادر، هو: الوقوف مع البلاء بحسن الأدب، والثبات مع الله عز وجل، و تلقي مرّ أقضيته بالرحب و السعة، و على أحكام الكتاب والسنة[2]. وهذا التعريف يفترض عدة أركان : أولها أن الصبر لا يكون الا مع حالات البلاء، فلا صبر مع رخاء أو نعمة أو عطاء، ثم، يفترض مع الصبر على البلاء، حسن الأدب، فالجزع مثلاً، يذهب بمعنى الصبر، ثم لابدّ مع الصبر، من الثبات مع الله تعالى وعدم اللجوء إلى غيره وقت الشدّة وأيضاً لابدّ من تلقي مرّ القضاء، بالرحب والسعة، لأن المرء قد يصبر على مضض، وهو ما يذهب بمعنى الصبر أيضاً. وأخيراً، لابدّ من أن يكون فعل الصبر، وما يلحقه وما يسبقه، يجري على أحكام الشريعة الأسلامية، أي أن لا يخرج الصبر، صاحبه، عن حدود الله تعالى.

والصبر أيضاً، يعني: اظهار الغنى مع حلول الفقر من غير تعبيس، بحيث يكون الفقر سراً بين العبد وربّه، وبحيث يكون العبد في أعسر أحواله، وهو يبدو أمام الناس في حالة غنى و رخاء وسعادة عظمى.

ولأهمية مقام الصبر، ولصعوبة التحقق به، فأن الشيخ عبد القادر يقول: أنه لا يظفر بما عند الله عز وجل - وما عنده واسع وعظيم - الا بالصبر، و لهذا أكدّ سبحانه وتعالى عليه في كثير من آيات كتابه الكريم، وأن الفقر والصبر، لا يجتمعان الا في حق المؤمن[3]. وذلك لشدة وطأة الفقر على النفس، ولصعوبة

---

(١) الجيلاني. الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل. ج/٣ ص١٣٥٥.

(٢) الشطنوفي. بهجة الأسرار معدن الأنوار. ص١٢٣.

(٣) الجيلاني. الفتح الرباني و الفيض الرحماني. ص١٧.

الأستمرار على الصبر، وليس شيئاً غير الايمان يجمع بينهما، لأن الأيمان هو الذي يطمئن قلب العبد، بأن كل ما يصيبه ويلقاه، هو من عنده تعالى وبأمره وارادته، ولذلك فأن المؤمن يتقبله بقبول حسن.

ولرقي مقام الصبر، وصعوبة التحقق به، عده الشيخ عبد القادر، من ضمن صفات الأنبياء والأولياء والصالحين، وهو في هذا، يستند إلى قوله(ﷺ): "أشدّ الناس بلاءً الأنبياء ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل"[1]. وان الذي ينتظر العبد من المكآفآت من جرّاء صبره، لا يحصيه الا قوله تعالى: "انما يوفّى الصابرون أجرهم بغير حساب"[2] ولذلك، فان على المريد ان يصبر على صبره، ويتم له ذلك، بأن لا يستعجل الفرج، وان يرضى بالقضاء وان يوطن نفسه على تجرع مرّ البلاء، فأن اعتاد ذلك وتلبس به، فسيناله برد عفو ربه تعالى و لطفه وكرمه ومنّه[3].

ان الصبر، هو عماد الدين وأصل الأيمان، و هو كما قال النبي محمد(ﷺ): "الصبر من الأيمان كالرأس من الجسد"[4]. والرأس هو الأهم و هو المقدم و غيره تبع له، وهو معنى ما يذهب اليه الشيخ عبد القادر قوله: ان الصبر هو المرتقى الذي يرتقي منه المؤمن إلى حالة الرضا والموافقة والفناء في افعال الله تعالى[5]. ولعل اقتران مقام الصبر، بالمكابدات والمعاناة هو ما منحه الاهمية والتقدم على بقية المقامات، وايضاً، فانه لا يمكن تصور الصبر، الا مقروناً بالفقر والبلاء والشدائد والمصائب، فهي وسطه الأمثل الذي يترعرع فيه.

درجات الصبر

ان حال مقام الصبر، هو كحال بقية المقامات عند الشيخ عبد القادر، فهو ايضاً، متعدد الاضرب والاقسام والمستويات. إنه يقع أولاً على ثلاثة اضرب: صبر لله

---

(١) المغني عن حمل الأسفار ج/٤ص٢٨١.

(٢) سورة الزمر. آية/١٠.

(٣) الجيلاني. فتوح الغيب. ص١٧٠.

(٤) عن علي ابن طالب (ع) –الجامع الصغير– ج/٢– ص٨٠.

(٥) التادفي– قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر– ص٧٢.

وصبر مع الله وصبر على الله تعالى.

الصبر لله عز وجل: هو الصبر الذي يتصف به كثير من المؤمنين، طلباً لتحصيل الاجر والثواب، وهذا الصبر يكون على طاعة اوامره تعالى والانتهاء عن نواهيه، فالنفس مجبولة على حبّ الشهوات ونيل اللذات، من أي مصدر صدرت، بينما تشتمل العبادات والطاعات على مخالفةٍ لهوى النفوس وميلها، وهذه المخالفات، يحتاج معها العبد، إلى كثير من الصبر، كي تصبح لنفسه طبعاً جديداً وسلوكاً مستفاداً.

الضرب الثاني، هو الصبر مع الله عز وجل، وهو اشدّ على النفس وطأةً من سابقه، لتعلقه بالشدائد والبلايا التي يُمتحن بها العبد من اجل تحصيل الدرجات الروحية ونيل المراتب الآخروية. إنه الصبر تحت جريان قضائه وافعاله تعالى، في العبد من سائر البلايا والشدائد وهذا الصبر، حقيقته التقوى التي يعّرفها الشيخ عبد القادر، بأنها: فعل ما أمرك الله عز وجل بفعله وترك ما أمرك بتركه، والصبر على أفعاله ومقدراته وسائر بلاياه وأفاته[1].

الضرب الأصعب والأشد على النفس، هو صبر على الله عز وجل، والركون إلى وعده في كل شيء[2]. وهذا اللون من الصبر يخص الأولياء المقربين دون سواهم، لأنه صبر على فُرقة المحبوب ومكابدة الشوق إليه، وهو أيضاً صبر على إحتمال وجود

---

(١) الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص٢٤٠. علماً ان للشيخ عبد القادر تقسيماً آخر للصبر، يحاكي به (الضربين) الأول والثاني مع تغيير في إستخدام المسميات، فهو يقسم الصبر إلى: صبر على ما هو كسب للعبد، وهو الصبر على ما امر الله به عز وجل والإنتهاء عما نهى عنه، وهو مما يلتحق بالضرب الأول. والقسم الثاني هو الصبر على ما ليس بكسب للعبد، وهو صبره على مقاساة ما يتصل به من حكم الله تعالى وقضائه، فيما له فيه مشقة وألم في القلب والجسد، وهذا الصبر يلتحق بالضرب الثاني، اي الصبر مع الله عز وجل – انظر الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج/ ٣ – ص١٣٥٥.

(٢) وفي هذا المعنى، يذكر الشيخ عبد القادر، قصة الرجل الذي وقف على الشبلي (ت – ٣٣٤هـ) وسأله: اي الصبر اشدّ على الصابرين؟ قال الشبلي الصبر في الله، فقال: لا فقال: الصبر لله، قال: لا قال: الصبر مع الله، قال: لا، قال: فما هو؟ قال: الصبر على الله. فصرخ الشبلي صرخة كادت تتلف معها روحه. الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ج/٣ – ص١٣٥٥.

الولي مع الخلق وبعده عن خالقه، وهو أيضاً صبر على ما وعد الله تعالى به عباده من اللقاء وحسن المآب. إن المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل على المؤمنين، ولكن هجران الخلق في جنب الحق، شديد عليهم، وأما المسير من النفس إلى الله عز وجل فهو أشدّ، لأن فيه خرقاً للمعتاد وتغيراً لطباع النفس، وأمّا الصبر مع الله تعالى فهو الأشدّ من كل ما سبق، لأنه لا منجى منه إلا إليه. فإذا ما إجتمع الفقر مع الصبر، كانا أفضل من إجتماع الغنى مع الشكر، لأن الإجتماع الأول مقرون بالمكابدة والمشقة، والفقر مع الشكر أفضل منهما، لأنه جمع بين الحسنيين، الصبر والشكر والفقير الصابر الشاكر أفضلهم جميعا، لأنه حاز الفضل كله[1].

مراتب الصابرين

وشأن الصابرين مثل شأن الشاكرين، فهم أيضاً يتوزعون على ثلاث مراتب: متصبر وصابر وصبّار. المتصبر منهم هو الذي يسعى لأن يكون صابراً، مع شدة المكابدة والتألم والجهد البالغ في تحمّل عبْ الصبر، فلا يمكن للصبر أن يكون عادةً للصابر، بل هو يجاهد كي يعتاد عليه أما الصابر، فهو الذي تمكن من تحمل الألم وتجاوز الشدائد، فصار في حالة تمكن من الصبر، وهذا الأعتياد لا يقلل من أجره شيئاً، وإنما هو، فقط يُخفف من عذاباته، لأنه يتخذ من الصبر وسيلة للتقرب إلى الله تعالى. وأمّا الصبّار، فهو الذي صبر، حتى صار الصبر له طبعاً وسلوكاً، وهو أعلى مراتب الصبر، ولا يناله إلا الأولياء المقربون، ويشترط في هذا الصبر، أن يكون مقروناً بحسن الأدب ورحابة الصدر، بحيث لا يبدو منه شكوى أو تذمر. وغاية ما يبلغه الصابر في ذلك، هو عدم تفضيله أو حتى تفريقه، بين حالتي النعمة والمحنة، وأن يكون خاطره ساكناً مع كليهما. وهذا ما يميز الصبر من التصبر، الذي هو السكون مع البلاء ولكن ((مع وجدان أثقال المحنة))[2]. الصبر إذاً بهذا المستوى، يقترب كثيرا من مقام الرضا ومقام الفناء، لأن أي أمر يأتي فيه من المحبوب، سواء أكان أبتلاء أم إنعاما،

---

(١) الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص١٢٣.

(٢) الجيلاني – الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج/٣ – ص١٣٥٧.

فأنه لا يغيّر من الأمر شئ، وكذلك هو فعل العاشقين.

إن الصبر، هو مفتاح الخلاص من آفات النفس، وهذا يكون في بداية الطريق فقط، إذ يصبّر المريد نفسه عن أتيان المحرمات والآثام، ويصبّرها كذلك على أداء أمر الله عز وجل والأنتهاء عن نهيه، ويصبّرها أيضا على الموافقة لقدره تعالى، فهو إذاً بوظيفته تلك، يعدُّ وسيلة من وسائل مجاهدة النفس ورياضتها وتحويل مجرى أهوائها، نحو أصول الخير والصلاح. أما في نهاية الطريق، فأن الصبر هو الذي يبلغ بالعبد إلى درجة القرب من مولاه تعالى، وذلك لقوله تعالى: (إن الله مع الصابرين)[1].

إن القوم صبروا مع الله عز وجل، ولم يصبروا عنه، فلا صبر لهم عن الله تعالى، لأنه هو مطلبهم الأوحد ومبتغاهم الذي لا يحيدون عنه، صبروا له وفيه، صبروا ليكونوا معه، طلبوا ليحصلوا القرب منه، وكانوا قبل ذلك قد ((خرجوا من بيوت نفوسهم وأهويتهم وطباعهم وأستصحبوا الشرع معهم، وساروا إلى ربهم عز وجل، فأستقبلتهم الآفات والأهوال والمصائب، فلم يبالوا بها، ولم يرجعوا عن سيرهم، ولا يزالون كذلك حتى يغير خلقهم وحتى يتحقق لهم بقاء القلب والقالب))[2]. وهذا هو ما يسميه الشيخ عبد القادر، بقلب الدولة.

البلايا والمصائب، إذاً، فيما لو فهمت من كلام الشيخ عبد القادر، فأنها لا تمثل إلا معوقات مفتعلة، وضعت في طريق السالكين، لتميز الصادق منهم من عدمه، فهي إذاً في حقيقتها أمر طارئ مقصود، لو فهمه المريد فأنه سيقوى على أحتماله، ومن الجهة الآخرى، فأن هذ العقبات، تشكل عوامل مساعدة فعالة على تجاوز الصفات السيئة ونيل أضدادها من أجل بقاء القلب ونقاء القالب.

الصبر والشكر

لا فكاك عن الصبر في حياة المريد، فهو يلازمه، منذ باكورة سلوكه الصوفي وحتى منتهاه، في مساوقة مستمرة مع رديفه الشكر، وهما كلاهما، أي الصبر

---

(١) سورة البقرة – آية / ١٥٣.

(٢) الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص١٠٧.

والشكر، يورث المريد، في سجال متصل، كلاً من حالي الخوف والرجاء والقبض والبسط والجلال والجمال، فإذا ما أقلق الخوف من النار قلب المريد، وقضَّ مضجعه وتمكن منه، بحيث صار له حاجباً يحجبه عن مولاه، انزل الله تعالى عليه السكينة من ماء رحمته ولطفه، فإذا ما سكن وأطمأن، فتح له باب الجلال، فتهيب وتقطع قلبه وكثر خوفه، فإذا تمكن منه ذلك فتح باب الجمال، فسكن وأطمأن ((وهي طبقات شئ بعد شئ))[1] على أن هذا التعاقب بين الخوف والرجاء، لا يكون بلا هدف أو نهاية، بل هو يتوالى على قلب المريد كي يحفزه بأستمرار على المضي قدماً نحو بلوغ مرامه وقربه من مولاه.

خامساً – مقام الرضا :-

الرضا: هو سرور القلب بمر القضاء[2]. والراضي بالله تعالى، هو الذي لا يعترض على تقديره، ولا يرضى العبد عن الحق تعالى، إلا أن يرضى عنه الحق عز وجل أولاً.[3] الأصل في الرضا، هو قوله تعالى: ((رضي الله عنهم ورضوا عنه))[4]. وقوله تعالى: ((يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان))[5]. وفي الحديث الشريف، ورد قوله(ﷺ): (ذاق طعم الإيمان من رضي بالله عز وجل، رباً)[6].

وحين سألت رابعة العدوية : متى يكون العبد راضياً بالقضاء؟ قالت: إذا سرّ بالمصيبة كما يسر بالنعمة. وقال ذو النون المصري: ثلاثة من علامات الرضا: ترك الإختيار قبل القضاء وفقدان المرارة بعد القضاء، وهيجان الحب في حشو البلاء[7]. وسئل الجنيد البغدادي عن الرضا، فقال: الرضا رفع الأختيار[8].

---

(١) الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص١٥

(٢) الجرجاني – التعريفات – ص١١٦. علماً أن هذا التعريف ينسب لذنون المصري.

(٣) القشيري – الرسالة القشيرية – ص١٥١

(٤) سورة المائدة – اية /١١٩

(٥) سورة التوبة – اية /٢١

(٦) رواه أحمد ومسلم والترمذي – الحامع الصغير – ج / ٢ – ص٢٩

(٧) الجيلاني – الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج / ٣ – ص ١٣٦٠

(٨) الطوسي – اللمع – ص٥٠

تعريف الرضا عند الشيخ عبد القادر

الشيخ عبد القادر، من جهته، يضع للرضا، أربعة تعريفات، تشكل في مجموعها، المعنى الإجمالي الذي يريد أن يوصله لنا عن هذا المقام، وهذه التعريفات هي: أولاً: الرضا هو ارتفاع التردد والاكتفاء بما سبق في علم الله عز وجل في أزله. والرضا: هو أن لا يصرف القلب إلى نزول قضاء من الاقضية بعينه، فإذا نزل قضاء، فلا يستشرف القلب إلى زواله[1]. والرضا هو إخراج الكراهية من القلب، حتى لا يبقى إلا فرح وسرور. وأخيراً فأن الراضي: هو الذي لا يعترض على تقدير الله عز وجل، حتى انه لو جعلت جهنم عن يمينه ما سأل أن يحولها إلى يساره[2]. إن هذه التعريفات الأربعة تدلنا على أن الرضا، مثله في ذلك مثل الصبر، لا يتخذ معناه الحقيقي، إلا عند نزول البلايا والمحن، ويشترط في الرضا، ثبات القلب، لثقته بسابق علم الله تعالى، فإذا ما وضع العبد في موضع، مهما بلغت درجة دناءته، فلا يتمنى التحول عنه، وما يتميز به الرضا عن عموم الصبر، هو أنه يجب أن يكون مقرناً بطمأنينة القلب وسروره والمعنى النهائي للرضا، هو انه عدم الاعتراض على الله تعالى.

أما تفصيل قول الشيخ عبد القادر في الرضا، فهو ما يأتي: أن المؤمن الصادق، حقيق عليه أن يرضى بما قسم الله تعالى له، وان يعتقد، مطمئناً، أن قضاءه تعالى، خير له، حتماً من قضائه لنفسه، إن صح له القضاء، ولعل قضاءه تعالى للإنسان فيما يكره، خير له مما قضى له فيما يحبّ، وعليه فلا مناص أمام العبد إلا الرضا، لأنه لا يعلم ما فيه صلاح دينه ودنياه، ((لأن الله عز وجل، طوى عن الخلق مصالحهم وكلفهم عبوديته من أداء الأوامر والانتهاء عن المناهي والتسليم في المقدور، والرضا بالقضاء، فيما لهم وعليهم في الجملة، وإستاثر هو، بالعواقب والمصالح، فينبغي للعبد، أن يديم الطاعة لمولاه، ويرضى بما قسم له ولا يتهمه في قسمته))[3]. وإن من الرضا في السلوك الصوفي، أن لا يطلب المريد، حالاً أو مقاماً، غير الذي هو ماثل فيه، سواء أكان أعلى

---

(١) الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص١٢٤

(٢) الجيلاني – الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج/٣ – ص١٣٦٠

(٣) المصدر نفسه – ص١٣٥٨

منه أم أدنى، نعم هو يطمع بالترقي، ولكنه لا يترقى اختياراً، ولا يخفى ما يتضمنه هذا الفعل من راحة عظمى وسلام داخلي وفير، ولعل من نافلة القول، وهو في الوقت نفسه، ليس من قبيل الدفاع المتعصب عن النهج الصوفي، أن نشير، إلى أن تبني المريد للرضا لا يتعارض مع سعيه وطموحه، ولا يُسقط عنه الكسب والتكليف، إذ يكفي المريد طموحا، أنه أختار التصوف منهجا في الحياة، ويكفيه تمسكا بالتكليف أنه يتحرى دقائق الذنوب وخفايا الشبهات، كي يتجنبها. إن ما يفعله الرضا للمريد، هو أنه يجنبه الأشتغال بكل ما يقع خارج نطاق قدرته وفعله، من الأقسام والخطوط والأقدار، كي يتفرغ بعدها لما يهمّه حقا من العمل على تأديب نفسه وتجلية مرآة قلبه، وهذه هي وظيفته الحقيقية التي نذر نفسه لها.

الرضا راحة القلب

إن الراحة مقرونة بلواء الرضا، غير أن التعب والشقاء، مقرونان بالمنازعة وعدم الرضا، وإن تعب العبد، يكون على قدر منازعته وموافقته لهواه وترك رضاه بالقضاء، وإن كل من رضي بالقضاء، إستراح، وكل من لم يرضى به، طال شقاؤه، وهو في الوقت نفسه، لا يأخذ من دنياه إلا ما قُسم له. أن العبد ((مادام لهواه متبعا، فهو غير راضٍ بالقضاء لأن الهوى منازع للحق عز وجل، فتعبه متكاتف متزايد، وإن أستجلاب الراحة في مخالفة الهوى، لأن الرضا بالقضاء بـ(لابدٌ) وإستجلاب التعب والنصب في موافقة الهوى لأن في منازعة الحق عز وجل بـ(لابدّ)، فلا كان الهوى، وإذ كان فلاكناً)).[٢] وهذا النص، يصف الرضا وصفاً دقيقاً، ويصف الضرر الذي يلحق بالعبد، فيما لو تخلى عنه. إن القدر، هو القدر، (لابدّ) منه، ولا يمكن لأي مخلوق أن يدفعه أو ينفكَّ عنه، وأما من يفعل ذلك، فأنه يفعل فعل ناطع الصخر، إن الذي يسير مع تيار القدر، فأنه اضافةً إلى رضا مولاه، يكسب القدرة على مخالفة هوى نفسه التي تميل إلى التمرد والمشاكسة وكما نلاحظ، فأن أي مقام من المقامات الصوفية عند الشيخ عبد القادر، يكون له دور

---

(٢) الجيلاني – الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج / ٣ – ص١٣٥٨

مهم في كبح جماح النفس وترويضها، وهو معنى الوجود الحقيقي لأي إنسان، إن وجود الإنسان، مع مجاراة هوى نفسه، لا يمكن أن يكون إلا وجوداً زائفاً لا معنى حقيقياً له.

هل الرضا مقام أم حال

يذكر الشيخ عبد القادر، أن مقام الرضا، من بين كل المقامات، أختلف فيه أهل الطريقة، هل هو من الأحوال أم من المقامات؟ فالذين قالوا إن الرضا كسب للعبد، نسبوه إلى المقامات بينما قال من رأوا فيه موهبة خالصة من الله عز وجل، أنه من الأحوال، وصوفية أهل العراق، هم من قالوا هذا الرأي الأخير، حيث ذهبوا، إلى أن الرضا، لا يمكن عده كسباً للعبد، بل هو نازلة تحلّ بالقلب، كسائر الأحوال، ثم تحول وتزول ويأتي غيرها. أما متصوفة خراسان، فقد رأوا، أن الرضا هو من جملة المقامات، وهو نهاية التوكل أي أن الرضا هو ثمرة ما يتوصل أليه العبد بأكتسابه، وهنا يكمن مصدر تفاوته عند الناس. الشيخ عبد القادر، من جهته، يميل إلى الجمع بين الرأيين، إذ يمكن، في رأيه أن يعدَّ الرضا كسباً للعبد في بداية سلوكه فيكون له مقاماً، ثم بعد ذلك، أي بعد أن يتمكن باطن المريد من الرضا، ويثبته الله تعالى في قلبه، ويرضى عنه يصبح من جملة الأحوال التي هي ليست كسباً للعبد، بل موهبة خالصة من الله تعالى. أي أن المريد، إذا تمسك برضاه، ولم يحد عنه فأن الله تعالى سيثبته في قلبه، فلا يغادره بعد ذلك أبداً.

أقسام الرضا

يتخذ مقام الرضا، عند الشيخ عبد القادر، مكانة متميزة، من بين المقامات، فهو يسميه، باب الله الأعظم وجنّة الدنيا، لأنه لا أعظم من رضا الله تعالى، سواء في الدنيا أم في الآخرة، وإن من كسب رضا ربه، فقد فتحت له أبواب عطاياه، وهي عظيمة، والرضا هو جنة الدنيا، لأنه يورث الراحة والطمأنينة والسلام، وهذه من خصائص الجنة. وأن من أكرم بالرضا، فقد قرّب ووصّل، وأن رضا العبد عن ربه، يدل على رضا ربه عنه، وهذه وثيقة أمان أكيدة وفيها أستشراف لمنازل الآخرة.

ويقسم الشيخ عبد القادر الرضا على قسمين، رضا به ورضا عنه، فالرضا به يتعلق بكون الله عز وجل، هو المدبر للكون وأما الرضا عنه، فهو يأتي من أن الله تعالى هو الحاكم وهو الفاصل[1]. وبالتأكيد، فأن الرضا به أيسر على القلب من الرضا عنه، لأن الأول يتعلق بالأقدار العامة التي تخصّ التدبير الكوني، وأما الثاني فانه متعلق بألشخص ذاته، وهو يشمل المحن والبلايا، التي قد يصبر عليها الإنسان أو لا يصبر.

ينصح الشيخ عبد القادر، مريديه دائماً، بحفظ الحال والرضا به، وأن يتركوا التلفت إلى ما سواه، فلا يعدم الشئ أم الحال، أن يكون، إما قسم العبد أو قسم غيره، أو هو غير مقسوم لأحدّ أصلاً، بل وجد فتنة للخلق. فإن كان للعبد فيه نصيب، فهو واصل إليه، شاء أم أبى[2]. فلا ينبغي أن يظهر منه سوء الادب والشره في طلبه لأن ذلك ليس من العقل ولا من العلم في شئ وأما إن كان قسم غيره، فهو لن يطاله حتماً مهما فعل، وأما إن كان الأحتمال الثالث، أي لا له ولا لغيره، بل هو فتنة، فما من عاقل يستجلب الفتنة على نفسه، وعليه، ينصح الشيخ عبد القادر، مريده فيقول: ((لاتأخذ بك– أي بأختيارك وإرادتك وهواك– حتى تؤمر، ولا تعطِ بك حتى تؤمر، ولا تتحرك بك ولا تسكن بك فتبتلى بك، وبمن هو شرٌ منك من الخلق، لأنك بذلك تكون ظالماً))[3]. العقل والعلم، إذاً، هما مع الرضا بقضاء الله تعالى، وأما الهوى والجهل فهما مع المخالفة، ويمكن لهذا النص أن يدلنا على أن ترك الإرادة والأختيار، هو المطلب الدائم الذي يرافق المريد، أبتدأ من مقام التوبة، حتى مقام الفناء الوجودي، مرورا بالمقامات الآخرى كافة.

ولا يقف الرضا، عند حد السكوت على ما فات من الخير وقبول المقسوم منه، بل هو يتعدى ذلك، إلى القبول بمر البلايا لأن من رضيَ بالله تعالى ربا، صار لزاما عليه،

---

(١) الجيلاني – الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج / ٣ – ص١٣٥٨

(٢) نود التنبيه هنا، إلى ان الشيخ عبد القادر، يخص بكلامه هذا، أمور الطريقة، دون بقية الأمور الدنوية الأخرى التي تخضع لغير تلك الأحكام والتي يكون لإرادة العبد وأختياره فيها يد طويلة.

(٣) الجيلاني – فتوح الغيب – على هامش بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص٥٢.

أن يرضى بكرمه وبلائه على حد السواء، لا بل أنه يوجد من إذا وقعت عليه الرزية، رآها نعمة وحمد الله تعالى عليها، على أن عدم تفريقه بين النعمة والمحنة، يأتي من أنشغاله بالمنعم عن سواه، وأن الذي يشتغل قلبه بالمنعم دون النعم، يكون حتما في غيبوبة عن البلاء، فلا يشعر به، ومن كان هذا فعله، فهو حتما، الموحد الحقيقي والمحب الحقيقي، والفاني عن هواه، والموجود بربه، فهو إذاً الصوفي الحقيقي.

الرضا بين الطمع والورع

إن من يتوجه بكل همته إلى المنعم دون سواه، سيكون قلبه خاليا، ضرورةً من الطمع، والشيخ عبد القادر، يحذر مريديه دائما، وينبههم على أن الطمع هو عدو الرضا وخصمه، لابل إنه لا يوجد أمر أضر على المريد وطالب الحق، وعلى التجربة الصوفية عامةً، من الطمع، وما صار الطمع بهذه الدرجة من السوء والتأثير السلبي، إلا لأنه يمثل، في حقيقته، نوعا من أنواع الشرك بالله عز وجل، لأن من طمع في مخلوق مثله، لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا، يكون كأنه قد نقل مُلك الملك إلى مملوكه، وتلك خيانة بادية، وكذلك فأن الطمع لا يغادر كونه نقص في أحوال المريد، لأن الطمع لا يخطر على قلب مريد، إلا ((لأجل كمال البعد من الله عز وجل، حيث طمع في مخلوق مثله، وهو يرى أن مولاه، مطّلع عليه، ثم لم يحجزه الخوف من ذلك))[1] والورع، هو ضد الطمع، وإن من أخص معاني الورع هنا، هو: أن ينسب العبد الأشياء إلى مالكها الحقيقي، فيطلبها منه وليس من غيره. وعليه فيمكن القول: إن من يتصف بالورع سينال الرضا، ومن يرضى عن ربه، فانه حتماً سيصبر على بلائه، والصابر هو متوكل ضرورةً، ولا يتوكل على الله حق توكله، إلا العبد الصالح المؤمن التائب عن ذنوبه، وهكذا يمكننا أن نرى بوضوح، الترابط العضوي بين المقامات الصوفية عند الشيخ عبد القادر، على الدرجة التي لا يمكن معها الحديث عن مقام واحد دون التطرق إلى بقية المقامات.

---

(١) الجيلاني – الغنية لطالبي الحق عز وجل – ج/٢ – ص١٣٦٤

سادساً – مقام الصدق:

الصدق لغةً، هو مطابقة الحكم للواقع، وفي اصطلاح أهل الحقيقة، هو قول الحق في مواطن الهلاك. وقيل: الصدق هو أن تصدق في موضع لا ينجيك منه إلا الكذب، وقيل: الصدق هو: أن لا يكون في أحوالك شوب، ولا في إعتقادك ريب، ولا في اعمالك عيب. والصدّيق، هو الذي لم يدع شيئاً مما أظهره باللسان، إلا حققه بقلبه وعمله[1]. وهو أيضاً المبالغة في الصدق، والذي يكون الصدق هو الغالب عليه.

وعند القشيري: الصدق هو عماد الأمر كله – أي التصوف – وبه تمامه وفيه نظامه وهو تالي درجة بعد النبوه، لقوله تعالى: ((فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين))[2]. والصادق: هو الأسم اللازم من الصدق، وأقل الصدق، إستواء السرّ والعلانية، والصادق من صدق في أقواله، والصديق من صدق في جميع أقواله وأفعاله وأحواله[3]. وهذا التعريف الأخير للصدق، هو الذي يتبناه الشيخ عبد القادر، بتمامه، ومن غير إضافة أو حذف .على أن الصوفية عنده، لا بد من أن يكونوا، إما صادقين أو صديقين، ولا شيء غير ذلك، وإن الذي يهمه منهما، هم الصديقون وحدهم، لأن مقام الصديقين، هو الذي تتحد فيه الأقوال والأفعال والأحوال على الصفة عينها، وهي صفة الصدق[4].

تعريف الصدق عند الشيخ عبد القادر

يورد الشيخ عبد القادر، في الصدق[5]، عدة أقوال، منها: إن من أراد أن يكون

---

(١) الجرجاني – التعريفات – ص١٣٨

(٢) سورة النساء – اية / ٦٩

(٣) القشيري – الرسالة القشيرية – ص١٦٤

(٤) للنظر في تعريف الشيخ عبد القادر، للصدق، ومقارنة هذا التعريف بما ورد في الرسالة القشيرية – انظر – الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج/٣ – ص١٣٦٦

(٥) يرجع الشيخ عبد القادر، في تاصيله للصدق، إلى قوله تعالى:((يا ايها الذين امنوا، اتقوا الله وكونوا مع الصادقين)). التوبة/ ١١٩. واما من الحديث الشريف، فيذكر قوله (ﷺ): ((لا يزال العبد يصدق، ويتحرى الصدق، حتى يكتب عند الله صدّيقاً، ولا يزال يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً)) عن المغني عن حمل الاسفار – ج/٣ – ص١٣١.

الله عز وجل معه فليزم الصدق، فأن الله عز وجل مع الصادقين. والصدق: هو القول بألحق في مواطن الهلكة، والصدق: هو موافقة السر بالنطق، أي موافقة اللسان للقلب، وهي أحسن الحالات التي يمكن أن يبلغها المريد، والصدق: منع الحرام من الشدق. والصدق الوفاء لله عز وجل بالعمل والصدق: هو صحة التوحيد مع القصد. وقيل : إنك إذا طلبت الله عز وجل بالصدق، أعطاك مرآة تنظر فيها كل شيء من عجائب الدنيا والآخرة[1]. ويمكننا أن نلاحظ، من خلال جميع هذه الأقوال، أن الصدق عند الشيخ عبد القادر، ليس كلاماً نظرياً ينتهي عند حدود اللسان، بل هو موقف عملي، أي فعل وسلوك، يسعى الإنسان، إلى الاتصاف به، من خلال إلتزامه، قولاً وفعلاً، ومن خلال التمسك به في مواطن يعافه فيه الناس. الصدق بهذا المنظور، هو الشجاعة عينها، وهو الورع، وهو التوحيد الحق وهو حب الله عز وجل وطلب القرب منه، والصدق أيضاً، هو الجهاد الذي قد ينال به العبد الشهادة. وكل ذلك يعد توضيحاً لقول الشيخ عبد القادر: إن الصدق هو عماد الأمر (الصوفي) وبه تمامه، وإنه هو السبيل الوحيد للوصول إلى الله عز وجل والتقرب اليه، وإلا فكيف يتقرب العبد إلى مولاه بغير الصدق، وكما يقول الشيخ عبد القادر: ((لولا الصدق لم يتقرب بشر إلى الله تعالى))[2].

الصدق والأخلاص

والصدق عند الشيخ عبد القادر، يفضي إلى الأخلاص[3]، والأخلاص يفضي إلى

---

(١) الجيلاني- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل – ج / ٣ – ص١٣٦٦

(٢) التادفي – قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر – ص٣٤.

(٣) الأخلاص في اللغة: ترك الرياء في الطاعات، وفي الأصطلاح: تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه، والأخلاص هو ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله تعالى، وقيل: الأخلاص تصفية الأعمال من الكدورات، وقيل: الأخلاص ستر بين العبد وربه، لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فيميله. والفرق بين الأخلاص والصدق، ان الصدق أصل وهو الأول والأخلاص فرع وهو تابع، وفرق آخر: الأخلاص لا يكون إلا بعد الدخول في العمل – انظر الجرجاني – التعريفات – ص١١٢.

الصدق، وفي الحقيقة، فأن المعنى العرفي، يدقّ، إلى درجة الشفافية، بين مفهومي الصدق والأخلاص، إلى حد أننا، لو أستبدلنا أسم أحدهما، مكان الآخر، فأن ذلك لن يضير المعنى في شئ، ولا تبين هذه الحدود وتنفصل، إلا في المعاملات الصوفية، حيث يعطى لكل مفهوم معناه المحدد.

إن قلب المريد، يشبهه الشيخ عبد القادر، بالحجر الأصم، الذي أذا ما ترك وشأنه فأنه لا يتحرك ولا يصدر عنه أي فعل، بينما أذا ضُرب، بعصا(موسى)[1] الأخلاص، لتفجرت منه ينابيع العلم والحكم، ((فبجناح الأخلاص، يطير العارف من ظلمة قفص الكون، إلى فسحة نور القدس، وينزل، بعد الطيران، في ظل روض مقعد صدق – وأن الطريق إلى الله عز وجل، لا يسافر فيه بغير زاد الصدق))[2].

ويبدو هذا النص، وكأنه يضع لنا خطة عمل، لرحلة المريد، من الجسد إلى الروح ومن الأرض إلى السماء، فالأخلاص هو الذي يمنح المريد القدرة والعزيمة على مغادرة ظلمة أهوائه وطبائعه الرديئة، ويدفعه قدما نحو فسحة الأستقامة والصفاء الروحي والمعارف والحكم الإلهية المكنونة أصلا في قلبه، ثم أخيرا يملّكه زمام مقام الصدق، والشيخ عبد القادر، يوقف زاد السالكين، حصرا على الصدق وحده. إذاً فلا صدق من غير أخلاص، ولا أخلاص من غير صدق، ولا سلوك ولا وصول، من غير أخلاص وصدق[3].

---

(١) الأشارة هنا إلى قوله تعالى: (واوحينا إلى موسى إذا استسقه قومه، إن إضرب بعصاك الحجر، فانبجست منه اثنتا عشر عينا، قد علم كل اناس مشربهم) الأعراف / ١٦٠.

(٢) الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص٧٦.

(٣) يروي الشيخ عبد القادر، انه في باكورة حياته، كانت خطوته الأولى في التصوف، مع الصدق وذلك في معرض أجابته على من سأله: علام بنيت أمرك؟ فقال: على الصدق، ما كذبت قط، ولا عندما كنت في المكتب، ثم يسرد بعد ذلك، قصة نجاته ونجاة القافلة التي التحق في ركابها من اللصوص، بصدقه الذي عاهد أمه عليه قبل أن يودعها، ثم توبة اللصوص على يديه بهذا الصدق. – حول تفصيل القصة – انظر – الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص٨٧.

الصدق والتوكل

ويربط الشيخ عبد القادر، أيضا، بين مقامي الصدق والتوكل، والصدق عنده يعني بأحد معانيه: التوكل الحق على الله عز وجل، إذ لا يخفى على ذي الدراية، ما للتوكل على الله عز وجل من علاقة حتمية بالصدق، وإنه لا توكل حقيقي من دون صدق كافٍ، وأن أي خلل في صدق العبد يعني أن هناك خللا في توكله، وإن من أراد أن يبلغ كمال التوكل، فأن عليه، أن يتقمص الصدق كاملا، أي في قوله وفعله وحاله وأعتقاده، لأن أي أنسان، لا يمكنه أن يعتمد أو يثق، بأي شئ من الأشياء، إلا إذا كان صادقا في أحساسه تجاهه فكيف الحال مع رب الخلق الذي لا يتقبل من عباده إلا ما حسن وخلص وصدق.

إن آفات النفس البشرية، كثيرة جدا، ولا يتمكن من السيطرة أو التغلب عليها، إلا من صدق من السالكين، لأن الصدق، إذا كان يزيد العبد قربا من مولاه ويزيده أبتعادا عمن سواه، فإنه سيورثه حياءً عظيماً وحرجاً لاحد له، لمثوله بين يدي ربّه تعالى، وهو مليء بالنقائص والآفات والكدورات، وعليه، فأنه سيزيد من المجاهدات والأذكار والعبادات، وهولصدقه، فأنه سيحثّ الخطى ويعجّل بالقدوم على مولاه، لأن ((من عامل مولاه بالصدق والنصاح، إستوحش ممن سواه))[1].

وعليه، فإن الصدق، يمكن أن يُعدّ، من بين اكثر الوسائل التي تعين المريد على الفلاح في سلوكه الصوفي، وإذا كان الطمع فيما في أيدي الناس، يعد من بين أصعب الآفات المُحبطة في الطريق فأن الصادق، لا يسعه، إلا أن يطمع في ربه عز وجل دون سواه، وإذا كان الكسل وحب الدعة والتراخي عن مواصلة الطريق، يعدّ آفة آخرى، فأن الصادق معصوم عن هذه أيضاً، بصدقه، إذ إن صدقه في طلب القرب من ربه تعالى، لا يترك في قلبه، أي شاغل سواه، ثم أن المكافآت والهبات والكرامات الالهيه، التي يلقاها السالكون في الطريق، والتي تشغلهم، أحياناً عن مطلوبهم الحقيقي، فأنها أيضاً لاتؤثر في المريد الصادق الذي لايفرح إلا بلقاء محبوبه الأوحد. وكذلك الحال مع بقية أنواع الرياء والشرك الخفي وجميع الأهواء

---

(١) الشطنوفي- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص٧٦

والشهوات وآفات النفس الآخرى، لأنه حقاً كما قيل: النجاة في الصدق وفي الصدق النجاة.

سابعاً- مقام الفناء:-

ألفناء لغة: هو الزوال والتلاشي، وفي أصطلاح الصوفية يعني:سقوط الاوصاف المذمومة عن العبد، كما أن البقاء، يعني وجود الأوصاف المحمودة فيه، والعبد لايخلو من أحد هذين القسمين، فهو أن لم يكن أحدهما، كان الآخر لامحالة، لأن من فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الصفات المذمومة، إستترت عنه الصفات المحمودة· هذا النوع من الفناء، يبلغه السالك، بكثرة الرياضة، أما النوع الآخر من الفناء، الذي هو عدم الأحساس بعالم الملك والملكوت، فهو يأتي بألاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق[1]. ولإجل هذا النوع الثاني، عدَّ الصوفية، الفناء، شكلا من أشكال التوحيد الذوقي في مقابل التوحيد الأعتقادي، الذي هو: إقرار بوحدانية الله تعالى، والتوجه اليه وحده، بأنواع العبادات والقربات. إن التوحيد الذوقي، هو: شهود وإدراك قلبي للمطلق أو اللامتناهي، ويشترط في هذا الشهود، نفس مروضة ذات درجة عالية من الصفاء وإحساس فائق بألمطلق، تذوب معه جميع المتعينات الفردية، بما فيها إنّية الذات المشاهدة، فاسحة المجال أمام حال المواجهةالشهودية مع تجليات الحضرة الإلهية· وفي الحقيقة، فإن تقسيم الفناء الصوفي على(فناءين)، أخلاقي وذوقي، فيه فائدةنظرية، يراد منها، تقريب ألمفاهيم الصوفية إلى أذهان الناس، بينما في الواقع، فلا وجود، في التصوف الاسلامي بوجه خاص، إلا إلى شكل واحد للفناء، وهو الفناء الذي يتخلص من خلاله المريد من صفاته الذميمه، فتزال عن نفسه الحجب الظلمانية، وتصبح مهيأة لان تطالع تجليات الأنوار الإلهية[2].

---

(١) الجرجاني- التعريفات- ص١٧٦

(٢) يعَّرف، د. ابو العلا عفيفي الفناء بانه:حال تتوارى فيه آثار الإرادة والشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الحق، فيصبح الصوفي، وهو لايرى في الوجود غير الحق، ولايشعر بشيء في الوجود سوى الحق وفعله وارادته- انظر- التصوف، الثورة الروحية في الاسلام.ص١٦٧ ويمكن=

إن كون الفناء من المقامات الصوفية، يعني أنه يستحصل بالجهد والرياضات والعبادات، التي من خلالها تتخلص النفس من كثير من صفاتها وطبائعها الرديئه، ولذلك ألحق الصوفية الفناء بالبقاء، فبعد فناء الخلق، لابدّ من أن يبقى الخالق، وبعد فناء الصفات البشرية لابد من أن تبقى الصفات الإلهية. إذاً فالفناء في مفهوم التصوف الإسلامي، ليس محقا، وإنما هو وجود جديد يصيب العبد من خلاله بعض الكمال المرجو. وبهذا المعنى يقول القشيري: إن العبد، إذا واظب على تزكية أعماله، ببذل وسعه، منّ الله تعالى عليه، بتصفية أحواله، بل بتوفية أحواله، فمن ترك مذموم أفعاله، يقال: فني عن شهواته، فأذا فنى عن شهواته، بقي بنيته وأخلاصه في عبوديته، ومن زهد في دنياه، بقلبه، يقال: فنى عن رغبته، فأذا فني عن رغبته فيها – أي في الدنيا – بصدق أنابته وكذلك الحال لمن يفنى عن توهم الآثار من الأغيار، فأنه يبقى بصفات الحق، ومن أستولى عليه سلطان الحقيقة، حتى لم يشهد من الأغيار، لا أثرا ولا رسما ولا طللا يقال: أنه فني عن الخلق وبقي بالحق. إذاً ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق، بزوال إحساسه بنفسه وبهم[1]. ولعل أقرب مثال يوضح هذا القول، هو، حالة فناء المريد في شيخه، في الطرق الصوفية، فالمريد لا يمكنه من أن يتخلى عن ذاته تماما فيكون هو الشيخ عينه، ولكن يمكنه أن يتمثل حاله الشيخ وصفاته من أجل تقريب المناسبة، ومن أجل أن يكون قلبه مرتبطا بقلب شيخه، كي يستمد منه بعض تجليات الأنوار الإلهية.

مفهوم الفناء عند الطوسي

وقبل أن ننتهي من هذه الملاحظات التمهيدية عن الفناء في التصوف الإسلامي، لابد من أن نعرج على بعض آراء(أبي نصر الطوسي) لأهميتها الفائقة في هذا

=القول، أن هذا التعريف ينطبق على حال وحدة الشهود، أكثر من انطباقه على الفناء، الذي سيتبين لنا تعريفه الأكثر دقةً، من خلال مجريات البحث.

(١) القشيري – الرسالة القشيرية – ص٦٢.

الموضوع، فهي تزيل كثيرا من اللبس والغموض الذي طالما تلفعت به المفاهيم الصوفية، عبر تاريخنا الفكري، قديما وحديثا. إبتداءً يعرّف (الطوسي) الفناء، تعريفا لا نظير له في بساطته ووضوحه، فالفناء عنده يعني: فناء رؤيا الأعمال والطاعات، ببقاء رؤيا العبد، لقيام الحق للعبد بذلك، أي رؤية نفاذ إرادته وفعله ومشيئته في كل شئ. وكذلك يعني الفناء: فناء الجهل بالعلم وفناء الغفلة بالطاعات[1]. ويرى (الطوسي): أن الفناء لا يعني – كما يفهم منه بعضهم – ترك الصفات البشرية بشكل مطلق، وهو يلفت النظر إلى: ضرورة التفريق بين البشرية والأخلاق البشرية فالبشرية لا تزول عن البشر إلا بزوال وجودهم أصلا، بينما الأخلاق البشرية، يمكن، أن تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق. وهذه هي ثمرة السلوك الصوفي، وصفات البشرية إذاً، ليست هي عين البشرية.

نقطة مهمة آخرى، يشير أليها(الطوسي) وهي: أن فناء العبد عن صفاته لا يعني دخوله في أوصاف الحق، وهو ما يدل على معنى الحلول. بل يعني خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحق، ويعني أيضا إنقطاعه عن رؤية نفسه، وإنقطاعه بكليته إلى الله تعالى. أن الذين غلطوا في هذا المعنى، أنما غلطوا بمسألة خفيت عليهم، حتى ظنوا أن أوصاف الحق هي الحق، وهذا كله كما يرى الطوسي (كفر)، لأن الله تعالى، لا يحل في القلوب، ولكن الذي يحل في القلوب هو: الأيمان به والتوحيد له، والتعظيم لذكره[2].

الفناء إذاً يمكن أن لا يكون حقل ألغام، يُخشى على الناس من دخوله، وذلك بتقريبه إلى الأذهان، وتوضيح الغاية الحقيقية التي تقف من ورائه، بكونه وسيلة مخصوصة من وسائل توحيد الله عز وجل وحبه وطاعته، وهذا المعنى هو ما سيتبناه الشيخ عبد القادر ويعمل على توضيحه.

---

(١) الطوسي – اللمع – ص٣٧٨.

(٢) المصدر نفسه – ص٣٧٩.

معنى الفناء عند الشيخ عبد القادر

يرد الفناء، عند الشيخ عبد القادر، بعدة معان، وهو يحاول، من خلالها دائما، أن يربط، بينه وبين جميع المقامات السابقة، بكونه ذروة التغيير النفسي والأخلاقي للمريد، وأن كل المقامات ماهي في حقيقتها، إلا مراتب متسلسلة لهذا التغيير. إن حالة الفناء عنده، هي غاية أحوال الأولياء والأبدال، وإلى بلوغها يطمع السالكون، وبغير الفناء، لا تتم التجربة الصوفية ولا تنضج ثمارها. إن الفناء، بكل معانيه الممكنة، لا يخرج عن حمى الساحة الأخلاقية، التي رسمها الشيخ عبد القادر، لمنهجه الصوفي، والتي لا يتجاوز معنى الفناء فيها، كونه نبذا للصفات الإنسانية السيئة، وأستبدالها بآخرى حسنة.

مستويات الفناء

يقسم الشيخ عبد القادر، الفناء، على خمسة مستويات، وهي: فناء عن الخلق، وفناء عن الهوى وفناء عن النفس، وفناء عن الإرادة، وفناء عن الأماني. أما الفناء عن الخلق فأن العبد، لا يبلغه إلا بعد أن يتيقن من استغنائه عن الخلق، بحيث لا يرى لهم نفعا ولا ضرا، وأنه لافاعل على الحقيقة إلا الله عز وجل وحده، وأنه حتى الأفعال التي تصدر من الخلق، ما هي في حقيقتها، إلا فعل خالص له تعالى. إن ما يرمي أليه هذا اللون من الفناء، هو تطهير عقيدة التوحيد لدى المريد، بحيث تتخلص من كثير من أشكال الشرك التي لدقتها، قد تخفى على غير الصوفية. أما الفناء عن الهوى، فأن معناه يمكن أن يفهم من خلال نقيضه، أي من خلال أتباع الهوى، فأتباع الهوى يودي بصاحبه حتما إلى التهلكة، وأن من البدائه عند الصوفية، هي أن الخطوة الأولى في السلوك الصوفي عامة، تبدأ من مخالفة الهوى. وهذا الفناء أيضا لا يمكن الأعتراض عليه من جانب الشرع، لأنه يمثل في حقيقته، سلوكا أخلاقيا يرمي إلى تحسين صفات العبد وأخلاقه بأستبدال المذموم منها بالمحمود. أما الفناء عن النفس، فأنه يتضمن معالجة جميع ما تشتمل النفس عليه، بين جنبيها، من طباع وميول ونوازع ودوافع، سلبية، تعرقل مسار الرقي الروحي للمريد. ويبدو، أن هذا الفناء، يقابل عمل النفس الملهمة، التي يدخل المريد معها، مرحلة التخلص من أهوائه الرديئة كافة. الفناء عن

الإرادة، الذي يأتي بالمستوى الرابع، يدفع بصاحبه إلى حسن التوكل على بارئه تعالى وإلى الطاعة والتسليم وعدم الخروج عن إرادته، وهو مما يتوافق تماما وأحكام الشرع.

الفناء عن الأماني، يعني أن لا يرضى المريد بغير ربّه وخالقه، مطلبا، فلا تلهيه دنيا ولا آخرى ولا جنّة زائلة ولا جنّة خالدة، وإنما يكون مراده الأوحد، هو زيادة القرب منه تعالى، وهذا القرب، لا يتحقق له، إلا بعد خروج كل(السوى) عن قلبه، ولكن هذا السوى، لا يزول عن القلب، إلا بزوال الهوى والإرادة، اللذين بزوالهما، يصبح العبد ماثلا في فعل الله تعالى وإرادته[1]. وهذا هو ما يمكن أن نسميه، بالتوحيد الحق، الذي يخلص به القلب لربه، فلا يعود ينظر لغيره ولا يتطلع إلى سواه، حتى ولو كان هذا السوى هو نعيم الآخرة. ويمكن القول، أننا لو جمعنا هذه (الفناءات) لوجدناها تشكل سيرة صوفية متكاملة، تبدأ من التخلص من الأهواء الرديئة وتنتهي بالأشراف على التوحيد الحق، ويبدو أن الشيخ عبد القادر، لم يترك مجالا للأعتراض على (فناءه) هذا، وخاصة وأنه قد قدمه للناس بلغة هي أقرب إلى لغة الشرع منها إلى اللغة الصوفية الصرف.

الفناء بين الخلق والخالق

يذهب الشيخ عبد القادر إلى أنه ما ثم في الوجود إلا خلق و خالق – وهي (إثنينية) حادة لا يمكن الجميع بين طرفيها، في أي مرحلة من مراحل القرب والوصول، ويبدو أنه يشير هنا إلى عدم تبنيه لما يلصق بأصحاب نظريتي الأتحاد والحلول- فأن اختار المريد الخالق، فعليه أن يخلع عن قلبه كل من عداه، فليس للرجل من قلبين في جوفه، وبحيث يتصرف وكأنه لا خلق في الوجود، وأنه لا وجود إلا للخالق عز وجل، عندئذ سيوجد وجوداً آخر، هو ما يسمى بـ(البقاء) أو الوجود الجديد الذي لا يرافقه إلا صفاء النفس وكرم الأخلاق، وإن من أبرز علامات هذا (الوجود) هو الدعوة المستجابة وطاعة الناس لأوامره.

أما إذا حتّم على المريد أن يكون مع الخلق، مرشداً لهم مثلاً، فعليه أن يكون،

---

(١) الجيلاني – فتوح الغيب – ص١٢٩.

معهم، بلا نفس ولا هوى، كي ينجو ويسلم من التبعات، فأما إذا ما إختلى مع ربه تعالى، فعليه أن يترك الكل على باب خلوته، ويدخل وحده، ليرى مؤنسه في خلوته بعين سره ويشاهد ما وراء العيان، فتزول النفس ويأتي مكانها أمر الله تعالى وقربه ((فعندها يكون جهله علم وبعده قرب وصمته ذكر ووحشته أنس))[1] أما علامة فناء العبد عن الخلق، فهي انقطاعه عنهم والأياس مما في أيديهم. وأما كيف يفنى العبد عن نفسه وهواه؟ فأن ذلك يتم عن طريق ترك التعلق بالأسباب في جلب المنافع ودفع الاضرار ويأتي ذلك من يقينه بأن هذه الاسباب لا تتحرك في العبد به ولا تعتمد عليه له، ولا تذب عنه ولا تتصر له. وإذاً فأن عليه أن يكل ذلك كله إلى من تولاه، أولاً، فهو حتماً سيتولاه آخر. إن الشيخ عبد القادر، لا يشير على المريد، بالتخلص بشكل نهائي من نفسه أو من بقية الخلق، فتلك أقداره التي لا مهرب له منها، وإنما هو يشير، فقط، إلى حسن التعامل معها، ويتم ذلك عن طريق الفناء (القادري).

الفناء والبقاء

بهذا المستوى من العلاقة، بين العبد وربه، ينال الوجود الجديد، الذي طالما وعد الشيخ عبد القادر مريده به، وسمي هذا الوجود بـ(الوجود الجديد)، لأن طبائع الانفس تكون معه، قد تغيرت تغيراًن يدفع بها، في الوقت نفسه، نحو مزيد من القرب من بارئها تعالى، إن النفس هنا سترقى وتعمل عمل القلب وتدرك مدركاته، والقلب ينقلب سراً ويرتشف من المعارف الربانية، وكل ذلك يتم، لأن الفناء نفسه يكون قد انقلب وأصبح وجوداً وبقاء[2]. وإذاً فلا محق ولا تلاشي للوجود الإنساني، في الفناء الصوفي في الاسلام، وإنما هو سعي نحو الوجود الحق والحياة الاسعد التي لا تتخطفها الأوهام ولا تتنازعها النوازع.

ان سير المريد حثيثاً، نحو التحقق بمقام الفناء، يشير إلى صدق وعظم حبه لله تعالى لا بل إن أصحاب الفناء، هم وحدهم المحبون لله تعالى حقاً، لأنهم أعدموا

---

(١) الجيلاني – فتوح الغيب – ص١٧٠.

(٢) المصدر نفسه – ص١٧٠.

الخلائق ولم يتعلقوا بهم، فإنقلب طبعهم إلى طبع الملائكة، الذين هم حتماً أقرب من البشر إلى السماء وأبعد منهم عن الأرض ولكن مع ذلك، فأصحاب الفناء لا يقفون عند هذا الحد، بل إنهم يسعون نحو مزيد من القرب من مولاهم عز وجل، فتراهم يسعون إلى التحقق بالفناء الثاني، الذي هو الفناء عن طبع الملائكة، واللحوق بالمنهاج الأول، أو الخلق الأول، الذي هو الفطرة السليمة التي فطر عليها أبو البشرية، آدم(ع) فاذا وصل المريد إلى هذا المقام، صار قريباً من ربه، كقرب آدم من ربه وهو في الجنة، يسقيه ما يسقيه ويزرع فيه ما يزرع، فهو كله لربه، وليس لسواه شيء فيه. أما كيف السبيل إلى بلوغ ذلك فان الشيخ عبد القادر، يضع للمريد منهجاً واضحاً، لا لبس فيه ولا غموض، فالذي يريد ذلك، أي اللحوق بالمنهاج الأول، فأن عليه أولاً أن يتحلى بالإسلام[1] وذلك بإقامة شعائره والإئتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه، ثم الاستسلام، الذي يمثل الغاية من الاسلام ومعناه الحقيقي، وهذا لا يتجسد إلا بالإيمان المطلق بقدرته تعالى. ثم العلم بالله تعالى، وهو معرفة شرائعه وأحاكامه، ثم المعرفة به، وهي معرفة الذوق والقلب والبصيرة، بقدرته وخلقه وإرادته وإحاطته بكل شيء، ثم أخيراً الوجود له تعالى أو العبودية المطلقة التي تقابل الالوهية المطلقة وهذا الوجود هو الغاية لأنه: ((إذا كان وجودك له، كان كلك له))[2]. ولا يمكن أن نعرف الفناء عند الشيخ عبد القادر بأكثر من تعريف هذه العبارة له.

على أن هذا الوجود الجديد، أو المعرفة الجديدة، لا يقتصر على مدة زمنية محددة، ثم يعتزل بعدها المريد السلوك الصوفي، إنه عمل يستغرق العمر كله، إنه عمل الأبد، فاذا كان الزهد عمل ساعة والورع عمل ساعتين، فأن المعرفة هي عمل الأبد[3]. لأن الاسرار الربانية لا متناهية ولا تحدها حدود، وكذلك القرب من المولى عز وجل، فأنه لا تحصيه القياسات ولا تحده الأبعاد، بل إن العبد لكما زاد خضوعاً لربه تعالى، زاد قرباً منه.

---

(١) الابتداء بالاسلام هنا، تأتي لتأكيد المنطلق الشرعي في السلوك الصوفي.

(٢) الجيلاني – فتوح الغيب – ص١٧١.

(٣) الجيلاني – المصدر نفسه – ص١٧٢.

فناء الذات وفناء الصفات

إن الشيخ عبد القادر، يريد أن يؤكد لنا، في أكثر من موضع من مؤلفاته، أن الفناء، هو فناء صفات، وليس فناء ذات، فناء الصفات الذميمة المغروسة في النفس، واستبدالها بالصفات الحميدة التي تقرب العبد من ربه. إن فناء الذات، هو ما يرفضه رفضاً قاطعاً، فالعبد مهما فعل ومهما تقرب، فأنه لا يمكنه أن يغادر ساحة عبوديته، ولا يمكن أيضاً، لذات الإنسان، مهما ارتقت في مراقي الروح، أن تذوب في الذات الإلهية، أو تندمج بها، كما يريد أن يفهم ذلك بعض خصوم التصوف، أو بعض الدخيلين عليه، فلا بد إذاً من بقاء عين العبد الفاني، ((بل إن العبد كلما تقرب إلى الله عز وجل، بالعبودية، وأظهر العجز والفناء عن جميع الصفات المناقضة للعبودية، وهبه الله تعالى، فضلاً منه، من صفات حميدة عوضاً عما فنى منه من الصفات الذميمة))[1]. وهذا هو المستوى الأول من الفناء، الذي يشبهه الشيخ عبد القادر، بالموت، ليس الموت المعهود، بل انه موت خاص، لا يتحقق إلا للخواص من العباد، إنه موت الاهواء والطباع، الموت الذي يحيى بعده القلب، فتورثه هذه الحياة القرب، ويورثه هذا القرب، الحياة الدائمة، ((فيحال بينه وبين ذكر الموت في باطنه))[2]. وهذه العبارة الاخيرة تشير إلى معنى البقاء عند الشيخ عبد القادر، فالبقاء عنده، يعد ثمرة من ثمار السلوك الصوفي، لا بل هو الثمرة الاخيرة، إذ ليس بعد الفناء إلا البقاء، فاذا ما حلت الاوصاف الحميدة في النفس، بعد طول المجاهدات، تم الفناء، ثم حصل البلقاء، أي الوجود الحقيقي الذي يس معه فناء ولا انقطاع، ((لأن من علامة أهل البقاء، أن لا يصحبهم في وصفهم شيء فانٍ لأنهما ضدان...))[3]. إذاً، فالفناء عند الشيخ عبد القادر، لا يطلب لذاته، وإنما يطلب للعبور منه نحو المرحلة الجديدة، وهي مرحلة الوجود المحض، التي غادرها الإنسان الأول بنسيانه عهد ربه فصار لزاماً عليه، بعد ذلك، أن يعالج نفسه بالكثير من أنواع المجاهدات والرياضات والعبادات، كي يعود اليها، فلا جديد إذاً في هذا الوجود

---

(١) الجيلاني – سير السلوك إلى ملك الملك – مخطوطة.

(٢) الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص٣٦١.

(٣) التادفي – قلائد الجواهر – ص٩١.

(الجديد) ولا إنسلاخ فيه عن الحقيقة البشرية، ولا هروب من الواقع الإنساني الناقص والمحكوم بالموت، بمحاكاة الوجود الالهي، وإنما هو الوجود الاصلي والحقيقي للبشر، الذي خلط بالكثير من العناصر الارضية والذي حف بالكثير من الشهوات والأهواء.

الفناء عن الإرادة

الفناء بمستواه الثاني، هو فناء الإرادة، أي فناء ارادة العبد في ارادة مولاه، وذلك حين لا يكون له مراد قط ولا غرض ولا مرام، لأنه لا يريد مع ارادته سواها. الفناء عن الإرادة يتحقق، حين يفنى المريد عن الخلق لحكم ربه تعالى وعن هواه بأمره تعالى وعن ارادته بفعله تعالى، فحينئذ يصلح الإنسان، ويتهيأ، لأن يكون وعاء لعلم الله تعالى، من حيث إن العلم والإرادة لا ينفصلان، فاذا ما ذابت ارادة العبد في ارادة مولاه، فهذا يعني، في الوقت نفسه، أنه قد استعد لتلقي العلم الالهي. أما علامة فناء العبد عن إرادته، فهي أن لا يريد مع إرادته سواها، بل يجري فعله فيه وهو ساكن الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصدر عامر الباطن، غني عن الاشياء بخالقها، ((تقلبه يد القدرة، ويدعوه لسان الأزل ويعلمه رب الملك ويكسوه من نوره حللاً وينزله منازل من سلف من ألي العلم الأول، فيكون أبداً منكسراً لا تثبت فيه إرادة غير إرادة الله عز وجل))[1] ولنا أن نسمي هذا الفناء ما شئنا من المسميات المقبولة عقلاً وعرفاً، فهو التوكل على الله تعالى وهو تمام العبودية له وهو الرضا به وهو التقرب إليه تعالى.

أما ثمرة هذا الفناء، أي الفناء عن الإرادة، فهي أن يضاف إلى قدرات العبد، التكوين وخرق العادات، أو بلغة آخرى (الكرامات) لأن من ذابت إرادته في إرادة مولاه، فهو حتماً ستخرق له العادات، ويرى ذلك منه في الحكم والعلم، أي في علاقته مع الناس والاشياء وفي علاقته بالمعارف والعلوم الربانية، وهذه الحالة (الجديدة) يعدها الشيخ عبد القادر، نشأة آخرى: مجردة عن كل أشكال

---

(١) الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص٧٧.

الإرادات، وكلما وجدت إرادة كسرت وأزيلت حتى يتم اللقاء ويبلغ الكتاب أجله. إذاً فحد الفناء هو: أن يبقى الله تعالى وحده، كما كان قبل أن يخلق الخلق، وحد البقاء هو: أن يموت العبد عن الخلق وعن الهوى وعن الإرادة والمنى وعندها فقط، ((يحيى حياة لا موت بعدها ويغنى غنى لا فقر بعده، ويعطى عطاء لا منع بعده، ويعلم علماً لا جهل بعده، ويأمن أمناً لا خوف بعده، ويسعد فلا يشقى، ويعز فلا يذل ويقرب فلا يبعد، ويعظم فلا يحقر، ويطهر فلا يدنس))[1]. وتلك من أعظم النعم التي يمكن أن يرجوها العبد من بارئه، فهي تكاد تقترب من صفات أهل جنة الخلد، وأما ما يتعلق منها بخرق العادات، فقد أيد ذلك الشيخ عبد القادر، وفصل كثيراً في شرحه، ولكنه اشترط ظهورها فيمن تمكن من نفسه، فهي تظهر عليه، بكونها علامة من علامات القبول ونهاية الطريق، وأما قبل ذلك، أي في حالة وجود الكرامات مع الهوى والنفس، فليس من الكرامة في شيء، وإنما هو استدراج ومكر إلهي.

الفناء وعلم اليقين

ان فناء الإرادة يدل على اكتمال يقين العبد بربه، واليقين، هو أعلى درجات علم العبد، فباليقين يقطع المريد جازماً، ومن دونما شك أو تلفت: أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله عز وجل، فلا خير ولا شر ولا نفع ولا ضر ولا موت ولا حياة ولا غنى ولا فقر إلا بيده عز وجل، وهذا هو ما تعارف الصوفية أن يسموه بالتسليم، و يشبهوا صاحبه بالطفل الرضيع في يد مرضعته، أو كالميت بين يدي الغاسل، إذ لا حراك في نفسه، ((لأنه غائب عن نفسه في فعل مولاه، فلا يدري غير مولاه وفعله ولا يسمع إلا منه ولا يعقل إلا منه))[2]. على أن هذه العبارة، لا تدل على دعوة الشيخ عبد القادر،

---

(١) الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص٧٧.

(٢) التونسي – رياض البساتين – ص٥٤ – ونود أن نشير هنا، إلى ان من بعض تعريفات الفناء عند الشيخ عبد القادر هو انه: فعل القدر المحض الجاري على الولي، من غير ان يكون له حظ من إرادة – انظر – فتوح الغيب – ص١٣٥.

إلى تعطيل الحواس والتخلص من حكم العقل، وإنما هي تدل على دعوته إلى حسن استخدام الإنسان لحواسه وقدراته العقلية عن طريق توجهه صوب مولاه وتخلصه من جميع الشواغل والعوائق.

الفناء والخلود

هذا الفناء، إذا تمكن من نفس المريد وإرادته، فسيكون وجوده الحقيقي، أو معناه، كما يقول الشيخ عبد القادر، في الآخرة، أما في هذه الحياة الدنيا، فليس له فيها إلا الصورة. إنه الخلود بمعناه الحقيقي لا المجازي، لأن من فني عن نفسه وعن جميع مراحل النفس التي مر بذكرها، صار وجوده حتماً في علم الله عز وجل، الأزلي الابدي، وفي قبضته، سابحاً في بحر قدرته[1]. ومعنى هذا القول، أن حال الفناء الذي بلغه العبد السالك ألغى فيه كل مناسبة تربطه مع وقائع الحياة الدنيا فأصبح لا طمع له في ملذاتها أو أشيائها، وأصبح ضرورة مرتبطاً بشكل أوثق، بالآخرة، لأن باطنه صار أكثر مجانسة لنسق الآخرة.

الفناء والشهود

الفناء في مستواه الثالث، يمكن أن نسميه، بفناء التجلي، أو فناء الشهود، أو فناء المحو. وبهذا الفناء تتحقق معرفة العبد لربه عز وجل، فيصير بهذه المعرفة حراً عن السوى غريباً ي الدنيا والآخرة لعدم مجانسته لهما معاً، والمجانسة هي في حقيقتها، وليدة الرغبة. إن المريد هنا يكون في حالة غيبة عن الكل ومحو عن الكل، وهذه الحالة يسميها الشيخ عبد القادر بحالة حق الحق، وهي أرقى من حالة أهل الحقيقة. إنها حالة المحو والفناء، التي لا ينالها إلا العارفون الموحدون، أو خاصة الخاصة الذين جعلهم ربهم تعالى، أمناء على خلقه وقد ينحصر هؤلاء في شخص واحد، هو الوريث المحمدي، الذي لا يكون له مطلب إلا رضا ربه عز وجل، لأنه آخرج الكل عن قلبه حتى وصل إلى الحق، فاصطفاه واجتباه وأحبه وحببه إلى

---

(١) الجيلاني – جلاء الخاطر – ص٦٦.

خلقه، وهو يشاء بمشيئة ربه ويختار باختياره ويرضى برضاه ويتمثل أمره دون غيره لأنه لا يرى لغيره عز وجل وجوداً ولا فعلاً[1]. إذاً ففي هذه المرحلة تلغى حتى المجانسة مع الآخرة، ويزول الطمع في جوائزها، بحيث لا يكون للعبد في هذا الفناء، إلا مطمع واحد، وهدف واحد، وهو قربه من مولاه تعالى، وهذا الحال لا يناله إلا أوحد عصره وفريد دهره، وهنالك الكثير من الاشارات التي وردت على لسان الشيخ عبد القادر، والتي يشير فيها إلى بلوغه هذا المقام[2].

يرى الشيخ عبد القادر، أن ابتداء هذا الفناء يكون بفضل من الله تعالى، فهو موهبة منه دون إرادة أو قصد من العبد، أما أساس ذلك، فهو أن يطلع سر وليه بقبس خفيف من التجلي، فيتلاشى الكون في قلبه، ويفنى تحت تلك الاشارة، على أن البقاء الذي يعقب هذا الفناء، هو فناؤه تحت إشارة ربه تعالى، فيتقلب في الحق، بين فناء وبقاء، إشارة تفنيه وتجلية تبقيه، بينما هو يكون قد باين طبائعه، واضمحلت فيه الرسوم وفنيت فيه الانانية، انه غارق بشكل دائم في حضرة القرب والتجلي بالحقائق الصمدانية، إنه في حالة شهود دائم للوحدانية، حيث لا حيث ولا أين ولا كيف[3] ولكن الشيخ عبد القادر لا يترك لهذه الافكار أن تتدرج إلى نهايتها المحضورة، فيظن سامعه أنه قد تجاوز الخط الأحمر، أو أنه قد تعدى أمر الشرع ونهيه، وهو ما لا يرضى به لغيره، يرى الشيخ عبد القادر، أن من وصل إلى هذه المرتبة من القرب والفضل من ربه عز وجل، فهو حتماً قد وهب الحفظ والسلامة و موافقة فعل ربه في كل ما يفعل، بحيث إنه لا يخرق أي قاعدة في الشرع، فينزلق إلى مهاوي الزندقة وإباحة المحارم[4]. إن هذا لا يكون حتماً في حق من إختصه ربه عز وجل، بالاسرار والعلوم اللدنية، والدخول في بحار الانوار، حيث لا تضره ظلمة الطبائع.

---

(١) الجيلاني – فتوح الغيب – ص١٢٩.

(٢) حول ما افصح به عن مقامه- انظر على سبيل المثال- الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص١٩ فما بعدها.

(٣) الجيلاني – الصلوات الكبرى – مخطوطة – دار صدام للمخطوطات – رقم ١٤٨٥٥.

(٤) الجيلاني – المصدر نفسه – ص١٣٩.

إن هذا الرأي الأخير، يؤكد إعتقاد الشيخ عبد القادر، بعدم زوال الطبائع الآدمية من البشر، حتى إن نالوا، اعلى درجات القرب من بارئهم عز وجل، فالطبع باقٍ إلى أن تفارق الروح الجسد، ولوزال الطبع، لألتحق الآدمي بالملائكة ولبطلت الحكمة.

الفناء بصورته النهائية، الواضحة والبسيطة، التي - كما عودنا الشيخ عبد القادر في تقديمه للمفاهيم الصوفية- لا يمكن الاعتراض عليها، مهما كانت خلفية المعترض الفكرية ومهما كان إنتماؤه المعرفي، إنه المرحلة الأخيرة في تصوف الشيخ عبد القادر، وهو الاستعداد الامثل للقاء المولى تعالى، بعد استكمال مقومات الصلاح واماتة النفوس والأهوية وتصحيح الطباع والاقبال على(الموت الخاص)، إنه الصياغة النهائية لانسانية الإنسان، ومن دون تجاوز(لارض) هذه الإنسانية، بل وانطلاقاً منها نحو آفاق الحضرة الإلهية اللامتناهية.

إن الحب وحده، هو الوازع الذي دفع بالإنسان الاعتيادي، إلى سلوك طريق التصوف والحب هو نفسه الذي دفع به، إلى طلب المزيد من القرب من محبوبه، فكان الفناء وكان السعي لمحو الصفات السلبية التي تحملها النفس الإنسانية بين جنبيها، والتي عدها الصوفية من أصعب الحواجز التي تحول بين المحب وبلوغ مراده، وهذا هو ما حدا بالشيخ عبد القادر، إلى أن يحث مريديه باستمرار، على طلب الفناء والسعي له، لكونه ((هو الراحة الكبرى والجنة العالية المنفردة في الدنيا، وهو باب الله الأكبر وعلة محبة الله لعبده))[1]. ولأنه أخيراً هو حقيقة الإنسان ومعناه المدفون تحت ركام الغرائز والشهوات والأهواء، فلا جديد ولا تجاوز لحدود البشرية، بل هو عود على بدء.

---

(١) الجيلاني – فتوح الغيب – ص١١٦.

الباب الثاني

الخطاب العرفاني

الفصل الاول: نظرية المعرفة عند ابن سينا الاشراق انموذجا

الفصل الثاني: الولاية والنبوة في العرفان النظري "قراءة في طروحات الشيخ جوادي آملي"

الفصل الثالث: العرفان عند محمد عابد الجابري

الفصل الاول

نظرية المعرفة عند ابن سينا

اولا: الإدراك الحسي (الظاهر والباطن)

أ/البعد الحسي الظاهر:

اخذ ابن سينا في باب عرضه لهذا البعد أثناء تحليله للإدراك في النفس الحيوانية اذ يقسمها الى محركة[1]. واخرى مدركة، وهذه الأخيرة يقسمها الى قسمين:- فإن كانت القوة المدركة من خارج فهي: الحواس الخمسة، وهي الحس الظاهر، وهي تكون من عضو الحس وقوى الحاسة ومنها القوى المدركة من الداخل وهو ادراك ارفع من الاول وهو الادراك الحس، الباطن، والذي يشترك مع الحواس في تكوينه[2]. لكن

---

(١) المحركة: يذكر هذه القوة ابن سينا في النجاة، ص١٩٧، ضمن عرضه للنفس الحيوانية فيقسمها الى محركة ومدركة، فالمحركة على قسمين، اما محركة بأنها.

I- باعثة، واما محركة بأنها فاعلة. والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية، وهي القوة التي اذا اتسم في التخيل، (الذي ستذكر بعد) صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التي تذكرها على التحريك. ولها شعبتان قوة. ١- شهوانية تحريك بقرب من الاشياء المتخلية الضرورية او اللذة النافعة،٢- وقوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً.

II- اما المحركة بانها فاعلة، فهي قوة تنبعث من الاعصاب والعضلات. ونظر الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٠٨.

(٢) ابن سينا، النجاة المرجع السابق، ص٢٠٠- ص٢٠١، وانظر الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص٢٢٢- ص٢٢٣.

ما الفرق بين المستوين داخل هذا البعد الحسي. فهذا الاخير عند ابن سينا يرتكز على تمثل حقيقة الشيء فالإحساس: إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين، والمتى، والوضع، والكيف، والكم، وغير ذلك[١]. وبذلك يتوقف ادراك المحسوسات على حضورها. ولهذا فالمعرفة مصدرها الاحساس، ولايمكن ان تصل المعرفة الى النفس عن غير طريق الحس فليست المعرفة (تذكراً) لما سبق ان عاينته النفس في عالم عقلي اعلى كما ذكر (افلاطون)، وانما ترجع الى انفعال الحس بالمحسوس كما يقول ارسطو: (ينشأ الاحساس عما يَعْرِضَ حركة وانفعال) ويقول ابن سينا: (ان الاحساس تأثر مّا وانفعال ما).

وهذا يعني ان ابن سينا كان اقرب الى ارسطو الذي يعطي أهميته الى الحس منه الى افلاطون الذي همش المعرفة الحسية مقابل (المثل) لكنه في تصويره لوظيفة (الحس على انها تمثل الصورة الحسية المجردة على المادة مع احتفاظها بلواحقها المادية، فكان الحس انما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره[٢].

ومعنى هذا ان وظيفة الاحساس تبقى ضئيلة الأهمية في تصور ابن سينا الذي يساير التصور الارسطي الذي يعطي الأهمية للكل) فيجعل منه موضوع العلم من خلال ثباته واستقراره باعتماده الماهية عبر التجريد، وهذا يجعل من الحس مجرد وسيلة لتحقيق غاية اخرى، وفي هذا يقول ابن سينا:- (ان الانسان قد يحتاج الى دابة وآلات ليتوصل بها الى مقصده، فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب، ومايعوقه عن مفارقتها صار عائقاً)[٣]. ومعنى هذا ان الحس ضروري فقط في بداية المعرفة لانه يمكننا من معرفة المحسوسات ومنه يصعد الى معرفة اعلى منه انطلاقاً من استقراء الجزئيات، وصولاً الى الكليات، لان الجزئي ضروري للكلي لكن التوقف عند

---

(١) ابن سينا الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٢٣، وانظر النجاة ، ص١٩٨، وانظر الشفاء، النفس، ص٥٠- ص٥١.

(٢) ارسطو، كتاب النفس، ص٥٩، وابن سينا، الشفاء، النفس، ص٢٠، وانظر محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص٣٣.

(٣) ابن سينا، الشفاء، النفس، ص١٩٨، والنجاة، ص١٩٨- ص٢٢١، والفكرة نفسها عند افلوطين اتيولوجيا، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات الكويت، ط٣، ١٩٧٧، ص١٢٢.

الجزئي الحسي ساعتها يصبح الحس عائقاً امام المعرفة كما هو الحال مع السفسطائية الذي توقفوا عند الحس فقاوم الى الشك في امكانية قيام معرفة. ولغرض الاجابة عن السؤال الذي بقى مؤجلاً حول الفرق بين الحس الظاهر، والباطن فإننا سوف تحلل بنية الحس بشكل تتحدد به الذات ازاء الموضوع، والاوساط بين الاثنين حيث تظهر لنا ان بنيه الإدراك لدى ابن سينا على انها تتكون من ذات مدركة تمثل، وجود بالقوة او استعداد ثم الشعور الذي يرافق عملية الإدراك، وعلى هذا فالادراك الظاهري يتكون من الاتي:-

الاول/ موضوع المعرفة(المحسوس): حيث يشكل الموضوع حجر الزاوية سواء في الحس او العقل كما سنرى فيما بعد، اما في مجال الحس حيث يشترط في حدوث الاحساس وجود خارجي هو المحسوس الخارجي، يؤثر عضو الحس فيقول: (المحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتستطيع فيها فتدركها القوة الحاسة وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع، كالظاهر)[1]. وهو في هذا يظهر اتفاقاً مع السابقين لكن في حاسة((البصر)) فإنه يدرك الخلاف الذي ساد بين السابقين فاستعرض مواقفهم في هذا.

- قوما ظنوا ان البصر قد يخرج منه شيء، فيلاقي المبصر ويأخذ صورته من خارج، ويكون ذلك ابصاراً، وفي اكثر الامر يسمون ذلك الخارج شعاعاً.
- واما المحققون، فيقولون ان البصر اذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل، وهو جسم لالون له متوسط بينه وبين البصر تأدى شبح ذلك الجسم ذي اللون الواقع عليه الضوء الى الحدقة، فادركه البصر. وهذا التأدّي شبيه بتأدّي الالوان بتوسط الضوء، اذا انعكس من شيء ذي لون، فصبغ بلون جسماً اخر، وان كان بينهما فرق، بل اشبه بما يتخيل في المرأة[2].

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص١٩٨، وانظر الى الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٠٨، وانظر، ارسطو النفس، ص١٢.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص١٩٩، وانظر الشفاء النفس، ص٧٩، وانظر الى الاشارات والتنبيهات، ص٣٣٢.

ويصل بعد مناقشة مطولة الى نتيجة تقوم على مساندة الرأي الثاني وبطلان الرأي الاول بقوله(فإذا ليس الأبصار بخروج شيء منا الى المحسوس، فهو اذاً بورود شيء من المحسوس علينا، واذا ليس ذلك جسمه فهو اذاً شبحه)[1]. فهو ابطل الرأي الاول واقام الرأي الثاني على ثلاثة ابعاد:

١- ورود شيء من المحسوس علينا، وهذا معناه ان الموضوع هو المؤثر في المدرك من خلال انفعال الاخير.

٢- ليس ذلك جسمه بل فهو شبحه وهو يرفض ان تكون فعالية الادراك حدوث تشابه بين الشيء وبين المدرك، وهنا يخوض ابن سينا في تلك الاراء التي يستعرضها ارسطو في كتاب النفس في رفضه اراء انكساجوراس وهيرقليطس اللذين ذهبا الى ان ادراك التغير لابد ان يتم بين الشبيه واللاشبيه، اما ارسطو فالاحساس استحالة في النفس تقوم على تأثير المحسوس في عضو الحس، وهذا التأثير هو تلقي صورة المحسوس لامادته، بمعنى اخر المحسوس(فاعل) والمحسوس(منفعل) وبذلك استطاع ارسطو ان يرجح رأياً من اراء القدماء على اخر، وهو ان الشبيه يؤثر في الشبيه[2].

ومـوقف ابن سينا تناول هذا القول من خلال بعدين.

البعد الاول: من ناحية الكم يؤكد على ان الادراك يتم من خلال التشبه بالمحسوس، (اذ لولا وجود عناصر مادية في عضو الحس تشبه العناصر المادية في المحسوس لما تم اي ادراك حسي)[3]. اي التشابه بين عضوء الإدراك والشيء المدرك من ناحية الكم.

البعد الثاني:- من ناحية الكيف فإن ابن سينا يرى ان عضو الحس لاينفعل الا عما يخالفه في الكيفية، فلا يدرك اللمس حرارة الملموس اذا كانت حرارته

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص١٩٩، وانظر الشفاء النفس، ص٧٩، وانظر الى الاشارات والتنبيهات، ، ص٢٠٠.

(٢) ارسطوطاليس، النفس، ص٥٩، وانظر ابن سينا، الشفاء، النفس، ص٦٠.

(٣، ١١) محمد علي ابو ريان، المرجع السابق، ص١٣٨، هامش (١).

مشابهة لحرارة عضو اللمس[1].

وعلى هذا نجده يصنف المحسوس من خلال زاوية الإدراك الى التالي:

١- المحسوس بالذات:- وهو المحسوس الذي تحدث منه كيفيه في الاله الحاسة[2]. وهو يأخذ نوعين: احدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كالملوس للمس والمرأى للبصر وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس، فيكون محسوساً بها جميعاً كالحركة والسكون والعدد والشكل والعظم والحجم.

٢- المحسوس بالعرض:- كقولنا ان هذا الأبيض هو (ابن درياس فتدركه بالعرض ايضاً، لان الموضوع المحسوس قد اتخذ (الأبيض) عرضاً (وهو ليس محسوس ولكنه مقارن لما يحس بالحقيقة مثل ابصارنا ابا عمر وابا خالد ولا يوجد في انفسنا خيال احدهم عن هذه المحسوسات[3].

الثاني/ المتوسط:- (أي الوسط الذي تحدث من خلاله المعرفة كالهواء والماء حيث يشكل وجوده شرط ضروري في حدوث الاحساس اذ بدونه لايمكن ان يحدث الاتصال بين المحسوسات الخارجية (موضوع المعرفة) وبين الحواس اداة لمعرفة (الذات). وبدون هذا الاتصال لاتنفعل الحواس ولا يحدث الاحساس.

فإذا كان الهواء والماء وسط لكل عنصر من البصر والشم والسمع والماء وسط الذوق. اما اللمس فيحس بالملامسة المباشرة بينه وبين الملموس.

ويلاحظ ان ابن سينا يتردّد في امر اللمس، فتارة يقول ان اللحم وسط، وتارة يقول ان اللحم ليس وسطاً ولكنه آلة اللمس[4].

الثالث/الحاسة:- هي اداة المعرفة او الذات المدركة تتكون من الجزئيين الاتين:

---

(١) محمد علي ابو ريان، المرجع السابق، ص١٣٨، هامش(١).

(٢) ابن سينا، الشفاء، النفس ص٦٠. ويشير في الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٢١. ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الاله فقط، بل حصول في المدرك لحصوله في الاله.

(٣) ابن سينا، الشفاء، النفس، ١٣٩، ارسطو، النفس، ص٦٣- ص٦٤.

(٤) ابن سينا ، الشفاء، النفس، ١٣٩ص٥٥- ص٥٦، وانظر ارسطو، النفس، ص٦٦- ص٦٧، وابو محمد نجاتي، الادراك الحسي عند ابن سينا، ص٥٩.

١- العضو الحاس: اذا كان الاحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس[1]. فهو انتقال بنسبة للحاسة من وجود قدرة على الابصار بالقوة الى ابصار بالفعل بوجود موضوع محسوس وتوفر الوسائط المناسبة لتحقق الادراك ويصبح الكمال الذي كان بالقوة فاصبح بالفعل.

والاحساس على وجه العموم هو ان تستحيل صورة المحسوس الى العضو الحاس اي تتمثل منه بوجه من التجريد إلا ان هذا لايعني انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعاً محكماً، بل يجب ان تكون الصورة المحسوسة التي يتمثلها الحس: على تقدير ما وتكييف ما[2]. وهنا يظهر لنا أمرين.

الامر الاول: تصنيف الادراك الى بعدين الاول/ ادراك جزئي ليس مجرداً عن المادة. مقابل الكلي المجرد عن المادة تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته او كليته، اي ان الادراك الحسي هو الذي يتمثل صورة المحسوس في الحواس في حالة جزئية وهذا الجزئي من خلال نسبة علاقته بالمادة ايضاً متفاوت ليس واحداً وهو ينقسم الى حس ظاهر وحس باطن[3] اما الادراك العقلي فهو تمثل

---

(١) او كما يقول ارسطو (قبول الصور المحسوسة)، ارسطو، النفس، ص٨٧، انظر على محمد ابو ريان، المصدر السابق، ص٣١٨.

(٢) محمد علي ابو ريان، المصدر السابق، ص٣١٩.

(٣) يقسم ابن سينا الادراك ومراتبه: انواع احساس، وتخيل، وتوهّم، وتعقّل:

١- فالاحساس: ادراك الشيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة: من الاين والمتى، والوضع والكيف والكم وغير ذلك. وبعض ذلك لاينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي، ولايشاركه فيها غيره.

٢- التخيل: ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، ولكن في حالتي حضوره وغيبته.

٣- التوهّم: ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لايشاركه فيها غيره.

٤- التعقل: ادراك للشيء من حيث هو فقط لا من حيث هو شيء اخر سواء اخذ وحدة او مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الادراك.

فهذه ادراكات مترتّبة في التجريد، الاول مشترط بثلاث اشياء حضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً والثاني مجرّد عن الاولين والرابع عن الجميع.،=

صورة المعقولات في العقل[1].

الامر الثاني: هو اهمية العضو الحاس(بألة جسمانية) وفيه يقول ابن سينا: لو كانت الاحساسات تقع للنفس بذاتها من غير هذه الالات الجسمانية لكانت هذه الالات في خلقة لاينتفع بها[2].

٢- القوة الحاسة: انه يرجع الادراكات الى النفس (ان النفس موجودة كلها في الجسم كله موجودة بقواها في كل جزء منه، فهي في العين بقوة الابصار وفي الإذاً بقوة السمع).

فالادراك يتحقق بضوء الحس وهو مادة جسمانية، لكن يعقل قوة روحية هي القوة الحاسة التي تقود الروح الحيوانية) ويقول (المحسوسات كلها تتأدى صورها الى الات الحسّ وتستطيع فيها، فتدركها القوة الحاسة وهذا في اللمس والذوق والشم كالظاهر)[3].

الحواس الظاهرة ووظائفها

بهذا نكون قد تناولنا تحليل آلية المعرفة(ذات) من عضو حاس والقوة الحاسة متمثلة في الحاسة ثم صلتها بالمدّرك(الموضوع) والوسيط ثم مايتركه الادراك من اللذة او آلم، والان ندرس الحواس والوظيفة التي لكل منها نلاحظ هنا ان ابن سينا يعتمد مناهج مختلفة في دراسة الحواس وهي:-

اولاً/ يقدم ترتيباً للحواس يقوم فيه على دراسة (فائدتها) في حياة الحيوان، ويلاحظ انه يقسم الحواس الى قسمين قسم ضروري لازم في بقاء الحياة

=الا انها اذ قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لايدرك مايدركه الحسن والخيال بل يدرك مايدركه بمشاركة الخيال. انظر ابن سينا، الشفاء، النفس، ص٣٢٣.

(١) المرجع السابق، ص٣١٥، وانظر ابن سينا الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٢٣- ٣٢٤.

(٢) ابن سينا ، الشفاء، النفس، ص٥٥، النجاة، ص٢٠٨- ص٢٠٩، الاشارات والتنبيهات، ص٢٢٣- ص٢٢٤.

(٣) ابن سينا النجاة، ص١٩٨، وانظر ابي نصر الفارابي، فصوص الحكم، ص٧٧- ص٧٨- ص٧٩.

وقسم كمالي يمكن ان يستغني عنه الحيوان في قوام حياته[١].

ثانياً/ اعتمد طريقتين اما ان يبدأ بدراسة البسيط ثم التدرج منه الى المركب كما هو حاله في الشفاء او ان يعتمد البدء بالمعقد ثم ينتهي بالبسيط كما هو حالة في النجاة[٢].

فاذا اخذنا ناحية النفع فاننا نجده صيغها بالتالي:

١/اللمس:- اول الحواس من ناحية كونه آلة للحياة وله مواضع متعددة منتشرة في البدن ويتم الاحساس من اللمس بالممارسة بدون متوسط اي يتم في الجلد المحيط بالبدن وليس في الاعصاب اذ انها عنده مجرد قابل للاحساس وموصلة له واللمس ضروري لبقاء الحيوان[٣].

ويذكر كارادوفو اربع اوجه للمس هي: الاولى حاكمة في التضاد الذي بين الحارّ والبارد، والثانية حاكمة في التضادّ الذي بين اليابس والرَّطبْ، والثالثة حاكمة في التضادّ الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة من التضاد بين الخشن والاملس[٤]

٢/ الذوق:- فهو نوع من اللمس، ولكنه يختلف عنه في انه يحتاج الى متوسط هو (الرطوبة اللعابية) ويمارس الذوق وظيفة عن طريق نهايات الاعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة.

٣/السمع والصوت:- محسوسة اولاً اما عضوه فهو الحداد المفروش عليه العصب الحاس للصوت في الاذان. وليس الصوت امراً قائماً بذاته، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع والمقروع به. وهو يعرض مع حركة تموج من الهواء ارقى الماء- التي ينتهي اثرها الى الصماخ من الإذاً، وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ماينتهي اليه ووراء كالجدار مفروش

---

(١) محمد عثمان النجاني، الادراك الحي، وانظر ابن سينا مبحث عن القوى النفسانية، ص٣٦- ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٨٠- ص٨١.

(٣) ابن سينا، النجاة، ص٥٨- ص٥٩.

(٤) البارون كارّادوفو، ابن سينا، ص٢٠٦

عليه العصب الحاس للصوت[1].

٤/ والبصر:- آخر الحواس الظاهر ﴿ في﴾ الترتيب، ويعرفه ابن سينا (بأنه كيف ينفعل عن الالوان)[2]. وهو مرآة يتشبح فيها خيال المبصر مادام يحاذيه[3]. وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة مايتطبع من الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات الالوان[4]. وهنا ابن سينا قريب من ارسطو بعيد عن افلاطون لانه يعدو الرأي الذي يَرْضاه الى ارسطو ويعدو الرأي الاول الذي يَرْفضُ الى افلاطون[5].

ب/الادراك الحسي الباطن (الحواس الباطنة)

ان التمفصل الذي يحدث داخل الذات المدركة، وهي بين الحواس الظاهرة، والباطنة انه يقوم على ان القوى المدركة من باطن، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات، ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها مايدرك، ولا يفعل. ومنها ما يدرك ادراكاً اولياً، منها ما يدرك ادراكاً ثانياً. الفرق بين ادراك الصورة، وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس، والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه اولاً ويؤديه الى النفس، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب. اعني شكله وهيأته ولونه، فإن نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها اولاً حسها الظاهر. واما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر اولاً، مثل ادراك الشاة لمعنى المضّاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها اياه وهروبها عنه، من غير ان يكون الحس يدرك البتة، فالذي يدرك من الذئب اولاً بالحس، ثم القوى الباطنة، هو

---

(١) الشفاء، النفس، ص٦٤،٦٥ ، ص٧٠،٧١.

(٢) ابن سينا، المباحثات، ص١٢٧، فقرة ٣٥، الشفاء، النفس، ص٦٤،٦٥ ، ٧٠،٧١.

(٣) ابن سينا رسالة في القوى الانسانية، ص٦٢.

(٤) ابن سينا، النجاة، ص١٩٨، واحوال النفس، ص٥٩، وانظر محمد علي ابو ريان، المرجع السابق، ص٣٢٢- ٣٢٣.

(٥) البارون كارادوفو، ابن سينا، ص٢٠٧.

الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ فهو المعنى[1]. والحواس الباطنة عند ابن سينا، اما مدركة فقط او مدركة متصرفة فإن كانت مدركة فقط، فاما ان تكون مدركة للصور الجزئية او للمعاني الجزئية والتميز بينهما يكمن بين أدراك المصورة وأدراك المعنى.

هنا نلاحظ انه ممكن ان نلمس تقسيمين بين: المدرك للصور، الجزئية يسمى حساً مشتركاً) وهو الذي تجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة، وبين المدرك للمعاني الجزئية يسمى (وهماً) ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة، اذا خزانة الحس المشترك هي (الخيال) وخزانة (الوهم) هي الحافظة.

اما المتصرفة: فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة وذلك من خلال عملها على التركيب اي بين تلك المدركات المخزونة او العمل على التحليل من خلال استخدمها لذات المدركات هذا في النجاة ويقسمها في الاشارات والتنبيهات الى:-

الاولى: مدركة الصور: وتسمى (حساً مشتركاً)؛ لانها تدرك خيالات المدروسة المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها، والثانية: معينتها بالحفظ، وتسمى خيالاً، ومصوّرة، والثالثة: المتصرفة في المدركات، وتسمى متخيلة ومتفكرة، والرابعة: مدركة المعاني، وتسمى وهما، ومتوهمة، والخامسة: معينتها بالحفظ. وتسمى حافظة وذاكرة. وانما سمى الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لاتتم الاّ بجميعها[2].

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص٢٠١، والشفاء و النفس، ص٣٥، ٣٦٢، ويشير ابن سينا الى رسالة الحدود، ضمن عبدالامير الاعسم، المصطلح الفلسفي بالقول: ان (الحاس والحيوان)، اذ الحاس منهما مساوياً للاخر في العموم، وليس مساوياً له في المعنى، لان المراد بلفظ الحسّاس شيء ذو حسّ فقط، وبالحيوان اشياء اخرى مع هذا الشيء، (...) فالحيوان اكبر من الحساس في المعنى، وان كان مساوياً في العموم ويقول ابي نصر الفارابي من رسالة نصوص الحكم؛ ص٧٦. عن الإدراك الحيواني (ادراك الحيوانيُ. اما في الظاهر واما في الباطن. والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس، التي هي المشاعر، والإدراك الباطن من الحيوان للوهم).

(٢) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٢٢.

ان بنية الإدراك الحسي الباطني بشكل عام يتكون في هذه الحواس الخمس وهي الآتية:-

اولاً/ مدركة للصور (الحس المشترك) :- وهي القوى المدركة الباطنة والحيوانية قوة فنطاسيا ، أي (الحس المشترك) وهي قوة مرتبة في اول التجويف المقدّم من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأديه اليه منها[1]. و ابن سينا يضع للحس المشترك وظائف كما فعل ارسطو في النفس[2].

١/ حيث اتسم بقدرته على التميز بين موضوعات الحواس المختلفة، اذ لابد ان تقوم بهذه الوظيفة ملكة خاصة بعد عجز الحواس عن ذلك وفي هذا يقول ابن سينا فإن لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس، لما كان لنا ان نميّز قائلين، انه ليس هذا[3].

٢/ واتسم بقدرته على ادراك المشترك بين الحواس المختلفة في (الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار)[4]. ان هذه المشتركات هي ضمن المحسوس بالذات وخصوصاً النقطة الثانية وهي المشتركة بين جميع الحواس كما سبق الذكر ويقول ابن سينا: (ان الحس المشترك يتلقي الاحساسات ويدرك ماهو مشترك بينهما[5].

٣/ ادراك المحسوسات التي بالعرض: ينسب ابن سينا هذا الادراك الى الحس المشترك، وهذا المحسوس بالعرض ليس محسوسات بالحقيقية وانما هي مقارنة بما يحُس فحينما تقول: ان هذا الابيض ابن فلان فإننا ادراكنا ابن فلان عرضاً عندما ما تحقق لحاسة البصر ادراك اللون الابيض، هو هذا المعنى، لما كنا اذا سمعنا غناء الشخصي، أثبتنا عينة الشخصية[6].

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص ٢٠١، الشفاء، النفس، ص ٣٥،٣٦.

(٢) ابن سينا، الشفاء، النفس، ص ١٤٥.

(٣) المرجع نفسه، ص١٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٤٥.

(٥) المرجع السابق، ص١٤٥، والنجاة، ص٢١٠.

(٦) المرجع والصفحة نفسها.

والحس المشترك كما يرى ابن سينا عضو مستقل في الدماغ، بينما يرى ارسطو انه الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة[1]. وقد يعود هذا الى اخذ ابن سينا بأقوال الفلاسفة المتطببون على وجود ثلاث حواس باطنة او ثلاث درجات للعمل العقلي:

١- جميع الصور الحسية الجزئية بجملتها في مقدمة الدماغ.

٢- التصرف في هذه الصور بمعرفة الصور الموجودة قبلها؛ ليحدث الادراك على الحقيقة، وذلك في التجويف الاوسط من الدماغ.

٣- حفظ الصور المدركة في الحافظة ومركزها مؤخرة الدماغ[2].

ثانياً/ الخيال: يصفها بالقول: - الخيال والمصوّرة وهي قوة مرتبة ايضاً في اخر التجويف المقدم من الدماغ ، يحفظ ماقبله الحس المشترك الجزئية الخمس، وتبقى منه بعد غيبة المحسوسات[3].

والفرق بين الحس المشترك والخيال (المصوّرة)

اولاً:- ان الحس المشترك قوة قبول الصورة و الخيال قوة حفظها ، قوة القبول غير قوة الحفظ، حيث ان القبول وقد يوجد من غير حفظ، كما في الماء، اذ فيه قوة قبول الاشكال دون حفظها[4].

ثانياً:- الحس المشترك حاكم المحسوسات والخيال غير حاكم، بل حافظ فقط المصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة والخيال وليس لها حكم البتة بل حفظ، واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فإنها تحكم بجهة ما او بحكم ما[5]. ولاتنحصر وظيفة الخيال في حفظ الصور فحسب بل بل انه قد يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق فيؤلف منها صوراً جديدة

---

(١) محمد علي ابو ريان، المرجع السابق، ص١٧٧.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص٢٠٤ الشفاء، النفس، ص ١٤٧، وانظر الفارابي، فصوص الحكم، ص٧٥، و ارسطو النفس، ص١٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠١، والشفاء، و النفس، ص١٤٧.

(٤) ابن سينا، النجاة ، ص٢٠١.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٠١- ٢٠٢.

لم يقابلها الانسان في الحس. من حيث ان لها هيئات مستحدثة من عناصر متفرقة في خزانة الخيال. وهذه الصور والاشكال الجديدة هي مثل مايراه النائم في نومه والحالم في يقظته وهو ماتناوله ابن سينا في(الاحلام والنبوة) وهي اقوال في النبوة تشكل استمراراً لما قاله الفارابي وفيه يوظف المسلمون نظرية ارسطو في تأويله للاحلام يربطوها في النبوة[1]. وفي هذا يقول ابن سينا: (ان المتخيلة تستعمل الصور في المصورة عند رقد الاحساس وقوى العقل فتظهر هذه الصور كأنها موجودة في الخارج. وكأنها حقيقة.

وقد تنشأ الرؤية في حالة النوم واليقظة بتأثير سماوي. فيشاهد النائم والصور الهية عجيبة مرئية)[2].

وهكذا يظهر اهتمام ابن سينا بالخيال واهميته في القدرة على التركيب والخلق والمؤلف وهذه الاهمية كان ارسطو مدرك لها فيقول ارسطو: (يكون التخيل الحركة المتولدة عن الاحساس بالعقل. ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل (فنطاسيا)(Phantasia) اسمه من النور (فاوس Phaos) اذا بدون النور لايمكن ان نرى، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الاحساسات فإن الحيوانات تفعل افعالاً كثيرة بتأثيرها. وبعضها الاخر لان عقلها يحجب بالانفعال او الامراض او النوم كالحال في الانسان)[3]. اي ان الخيال يعمل في ظل غياب العقل.

ثالثاً: الوهم وهي قوة مركبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه، وان الولد معطوف عليه[4].

وهنا ينظر ابن سينا: ((هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان ان حكماً ليس

---

(١) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية.

(٢) انظر محمد علي ابو ريان، ص٣٢٤.

(٣) ارسطو، النفس، ص١٠٧، وانظر عبدالامير الاعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٣٦١ هامش. ٦٧٢.

(٤) ابن سينا، النجاة، ص٢٠٢. وانظر البارون كارادوفو، ابن سينا، ص٢١١.

فصلاً كالحكم العقلي؛ ولكن حكماً تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحّسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية[1]. اما عن طبيعة حكمه فابن سينا يفصل هذا بالقول: ان ذلك الوهم من وجوه: من ذلك الالهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية، مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي...، وقسم اخر يكون لشيء كالتجربة، وذلك ان الحيوان اذا أصابه الم او لذة او وصل اليه نافع حسي، او ضار حسي مقارنا لصورة حسية، فارتسم في المصورة صورة الشيء او صورة مايقارنه وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما والحكم فيها فإن الذكر لذاته ولجبلته ينال ذلك، فإذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة، وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة او الضارة،... ، والوهم حاكم في الحيوان يحتاج في أفعاله الى طاعة هذه القوى له، واكثر ما يحتاج اليه هو الذكر، والحس، اما المصورة فيحتاج اليها بسبب الذكر او التذكر والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات. اما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلا يوجد على ما اظن في الانسان[2]. وعندما يقارن ابن سينا في درجات الادراك للنفس الحيوانية يقول: الحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً ولا جردها عن لواحق المادة، واما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة، لان الصور في الخيال هي على حساب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ووضع ما(...) ، واما الوهم فإنه قد تعدّى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد، لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادّية، وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لايمكن ان تكون الا مواد جسمانية[3]. وهنا نلاحظ ان ابن سينا في (الوهم) كان يتابع الفارابي الذي يقول فيها: وقوى تسمى

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص٣٤٥ الشفاء، النفس، ص ١٦٢.

(٢) ابن سينا، الشفاء، النفس، ص ٦٣- ٦٤.

(٣) ابن سينا، النجاة، ص٢٠٨- ٢٠٩.

(وهَمًا) وهي التي تدرك من المحسوس مالايحس مثل القوة التي في الشاة اذا تشبحُ صورة الذئب في حالة الشاة فتشبحت عداوته وردإته فيها[1]. وهذه القوة الحافظة.

الرابعة: الحافظة او الذاكرة هي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ماتدركه القوة الوهمية، من المعاني الغير المحسوسة، الموجودة في المحسوسات الجزئية ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً الى الحس، ونسبة تلك القوة الى المعاني كنسبة هذه القوة الى الصور المحسوسة[2]. وهي تحفظ ماتدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية[3]. فهي خزانة الوهم وتسمى متذكرة، فهي حافظة لانها تصون مافيها وهي متذكرة لسرعة استعدادها[4]. وهذه القوة تتميز بالتعقيد فيقول عنها: والحقّ ان الذكر ملاحظة المحفوظ. فهو مركّب من ادراك لشيء أُدرك في وقت آخر وحفظ(...) والاسترجاع طلب تلك الملاحظ بالفكر. فإذاً الذاكرة ليست هي قوةً بسيطة؛ بل هي مبدأ فعل مركّب يتركب من افعال قوتين: مدركة وحافظة والمسترجعة مبدء فعل يتركب من افعال ثلاث قوى. متصرفة، ومدركة وحافظة)[5].

ثانيا: الادراك العقلي

اننا نلمس ان كل الدراسات السابقة تتعامل مع مفهوم نظرية المعرفة من زاوية الاداة فقط ومستوى التجريد الذي تقوم به في حين تهمل المكونات الثلاثة لنظرية المعرفة وهي الذات والاداة والموضوع والوسط الذي عرضنا له في مجال المعرفة الحسية وعلى هذا نحاول هنا ان نلمس هذه الابعاد الثلاثة للمعرفة. حيث نلاحظ ان

---

(١) ابي نصر الفارابي فصوص الحكم، ص ٨٨- ٨٩.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص ٢٠٢.

(٣) ابن سينا، الشفاء، النفس، ص١٤٨.

(٤) المرجع نفسه، ص١٤٩، البارون كارادوفو، ابن سينا، ص٢١١.

(٥) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٤٧ وانظر الفارابي، فصوص الحكم، ص٨٩.

المعرفة لدى ابن سينا تتعامل مع عالمين لِكل منهما وسطه ويحاول ان يشطرهم الى عالمين عالم مادي حسي وعالم روحي عقلي يعطي للاول مكانة ادنى من الثاني فيتمركز حول الروح ويقصي المادة وهو بذلك خاضع لتأثيرات متباينة منها:

١/ محاولات التوفيق بين افلاطون وارسطو اي بين _مثالية افلاطونية خالصة تمتد هذه النظرية التي هي تجريبيه في أولها بما تعطيه الحواس من شأن اساس فتكون ارسطوطاليسة)[١]. وقد ابتدأت هذه التوفيقية بجهود الكندي في رسالته(العقل) التي تجدر مقارنتها بنظرية العقل السينوية، لانه يقول بالعقول الأربعة مستوحياً الاسكندر الافردسي[٢]. وجهود الفارابي في هذا المجال واضحة وجدت تأثيرها في ابن سينا حيث يرجع النصيب الوافر من هذا الجهد. اما السنة التي سار عليها هؤلاء المفكرون فمن الجلِيّ انها طريقة الافلاطونية الجديدة في الانتخاب[٣]. وهذا واضح على مستوى المرجعية الفكرية التي تقوم على ان المعرفة هي الغاية فالسعادة هي في المعرفة بادراك مايلائم الانسان ومايختص به وبالتالي يصبح للانسان وظيفة اساسية تقوم على ادراك حقيقة الوجود والتطلع الى المبدأ الاول باعتبار انه ادراك كمال خير لهذا الجوهر ينتج لذة لامحال وهي اقوى لذة وابهجها بالمقارنة باللذة الحسية[٤]. ونلاحظ ان نظرة تمتد طويلاً في التراث اليوناني قائم على تشطير العالم الى اعلى سماوي وادنى ارضي.

٢/ان التراث الاسلامي ومايشكله من مرجعية فكرية وسياسية واجتماعية ذات بعد عقائدي وجدت لدى ابن سينا اثر كبير في منظومته الفكرية وخصوصاً حالة النبوة واثباتها قائم على تشطير الكون الى سماوي روحي ثابت وارضي

---

(١) البارون كارّادوفو، ابن سينا، ص٢١٩.

(٢) لقد عرضنا لهذا في الفصول السابقة، ونظر في هذا جواشون، فلسفة ابن سينا، ص١١، وانظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص١٢٢- ١٢٣.

(٣) البارون كارّادوفو، ابن سينا، ص٢١٩.

(٤) انظر عاطف العراقي،، ص٢٠٤وانظر: حمود غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الاسلامية، القاهرة، ص١٥١- ١٥٢.

مادي متغير واعلاء من شأن السماء على حساب الارض وبعدها الفرائزي- الجسدي، حيث يواصل ابن سينا هذا الامر الذي وجدنا له اصلاً عند افلاطون وارسطو.

فانطلاقاً من الموضوع المادي فهذه الإدراكات مترتبة في التجريد، فالحسي مشروط بثلاثة اشياء: حضور المادّة واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً والتخيل مجرداً عن الشرط الاول. والوهم مجرّد عن الاولين والعقل عن الجميع[1]. ويوضح الوظيفة التي تقوم بها القوى الحيوانية من معرفة النفس الناطقة امور اربعة.

اولها: انتزاع النفس الكلّيات المفردة عن الجزئيات، على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة، وعن علائق المادة، ولواحقها، ومراعاة المشترك فيه، والمتباين به، والذاتي وجوده، والعرضي، فيحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور، وذلك بمعاونة استعمالها للخيال، والوهم.

الثاني: ايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على سلب وايجاب، فما كان التأليف فيها سلباً او ايجاباً بيّناً بنفسه اخذته، وما كان ليس كذلك تركته الى مصادفة الواسطة.

والثالث: تحصيل المقّدمات التجريبية، وهو ان يوجد بالحسّ محمول لازم الحكم لموضوع لزوم الايجاب، او السلب، او منافساً له، او تالياً، موجب الاتصال، او مسلوبه، او موجب العناد، او مسلوبه، غير مناف له (...)، ويكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حس، وقياس اما الحس: فلأجل مشاهدة ذلك، واما القياس فلأنه لو كان اتفاقياً لما وجد دائماً، او في اكثر الامر.

والرابع: الاخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر. فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق[2].

ثم تنتفي الحاجة الى الجسد، وما يرتبط به بقوله: واما اذا استعملت النفس وقويت فإنها تفرد بأفاعيلها على الاطلاق، وتكون القوى الحسّية، والخيالية،

---

(١) انظر عاطف العراقي، ص٣٢٥، وانظر ابن سينا، النجاة، ص٢٠٨- ٢٠٩- ٢١٠.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص٢٢١.

وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها[1].

وعلى هذا يحدث تشطير في القوة العقلية: فالعقل يكون وسط السلسلة بين السماء والارض الاعلى والادنى، وعلى هذا تكون هناك جنبتين فهذه القوة العاملة التي لها بالقياس الى الجنبة التي بالقياس الى الجنبة التي توقه لينفعل ويستفيد منه ويقبل عنه[2]. والعقل عند ابن سينا شابه لما عند ارسطو الذي لديه العقل نظري موضوعة الكلي الضروري وعملي او حاس موضوعة الوسائل الجزئية[3].

البعد الروحي العقلي:

حيث نلاحظ ان البعد المادي شكل المقولات، والاستعداد، لكن الموضوع الذي سوف يكون موضوع المعرفة هو العالم العقلي والذي هو يؤثر في الانسان، ويجعله ينتقل من استعداد بالقوة الى العقل وهكذا ممكن ان نلاحظ ان المعرفة لها موضوعان موضوع سماوي موضوع ارضي البعد ارضي المادي هو الادنى والبعد السماوي هو الاعلى والانسان يبدأ بالانفعال بما هو مادي الذي يتحول مجرد وسيلة لتحقيق غاية هي معرفة اسماء(العلم الالهي).

وهنا نلاحظ مراتب للمعرفة هي تنقسم الى مايكون كاملاً بالقوة والى مايكون كاملاً بالفعل: وهي كاملة بالقوة مختلفة ايضاً بحسب الشدّة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة، ووسطها كما يكون للأمي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لايكتب وله ان يكتب متى شاء. فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلاً تشبيها اياها حينئذ بالهيولي الاول الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدّة لقبولها. وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم[4].

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص٢٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليوناني، ص٣٤.

(٤) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات،ج٢، ص٣٥٤.

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة. وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة، ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفس اليها يبعثها على حركة فكرية شاقّة في طلب تلك المعقولات. وهو من اصحاب الفكرة، ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق اولا مع شوق. وهو من اصحاب الحدس وصحاب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية

واما قوّتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمّى عقلاً بالفعل، وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوّة النفس[1]. او هي:

١- معرفة المبادئ الاولى او المقدمات: والتي يقابلها(العقل بالملكة) وقد سمي كذلك لان القوة فيه مهيأة للخروج الى العقل.

٢- ومعرفة المعاني المجردة يقابلها العقل بالفعل الذي يدرك فعلياً الصورة المعقولة التي يدركها بالقوة العقل الهيولاني او العقل بالملكة.

٣- المعرفة بإشراق من الله، يقابلها العقل المنبثق او العقل الموحى به الذي يأتي من الخارج[2].

وهنا نلاحظ ان الموضوع الخارجي هو الذي يحول الاستعداد الذي تولد بعد عملية طويلة لتجريد تحولت الى معاني مجردة من تصورات وتصديقات ياتي الموضوع الخارجي فيحول تلك القوة الى فعل قادر على ادراك المعاني المجردة وهذا يتحقق عبر العقل الفعال. اي بين العقل(بالقوة) والعقل بالفعل الذي هو عقل منفصل عن الاول وهو جزء من سلسلة الفيض السماوية فهو مستقل عن الذات خارجها، الذات تتعقل

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات،ج٢، ص٣٥٥.

(٢) اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص١٢٥، وانظر ابن سينا الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٨٢ وقوله ان كل معقول انما يعقل بالقوة قريبة منه فالقوة ثلاث مراب، بعيدة هي العقل الهيولاني، ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء

بفعل تأثيره فيها.لكن العقل الفعال لدى ارسطو كان جزءاً من العقل الانساني يبقى بعد فناء النفس وهو نوعان:

الأول/ ما يصلح ان يكون هيولى لكل نوع وهذا هو بالقوة جميع افراد النوع.

الثاني/ هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعاً، والامر فيهما كالنسبة بين الفن

الى هيولاه، فمن الواجب ان نحدد هذا التميز، بين العقل الذي يشبه الهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات، من جهة اخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة، لانه يحدثها جميعاً، كأنه حال شبيه بالضوء، لان الضوء ايضاً بوجه مايحيل الالوان بالقوة الى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث انه بالجوهر فعل، لان الفاعل دائماً أسمى من المنفعل(...) وبدون العقل الفعال لا نعقل[1].

وهنا ارسطو يأخذ بفكرة (انكساجوراس) عن العقل القائلة انه يعقل جميع الأشياء، غير ممتزج حتى يستطيع ان يأمر(اي يعرف) لانه حين يظهر صورته الى جانب الصورة الغريبة، فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها[2].

لكن العقل الفعال يغدو مع ابن سينا خارج الذات موضوع المعرفة الموجود بالفعل والقادر على تحول العقل بالقوة بعده استعداداً الى وجود بالفعل. اي من عقل هيولاني كقوة مطلقة او استعداد محض الى عقل بالملكة وهو الذي تحصل فيه المعقولات الاولى التي هي مبادئ التصور التي يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا: ان المستقيم اقصر مسافة بين نقطتين، وان الكل اعظم من الجزء. ثم العقل بالفعل فهو الذي تحصل فيه المعقولات الثواني التي تستند في حصولها على المعقولات الاولى، واخيراً نجد العقل المستفاد: وهو كمال العقل بالفعل، وتكون فيه المعقولات حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها.

ويكون دور العقل الفعال ان يُخرج المعقولات من القوة الى الفعل وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر(..) فهو همزة الوصل بين الإنسان وعالم العقول العليا.

---

(١) ارسطو النفس، ص١١٢- ١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٨.

وهو أساس اي ادراك عقلي وعن طريقه يستطيع الإنسان معرفة الغيب[1].

لكن كيف يتم الانتقال من المعقولات الأولى الى المعقولات الثانية بالفكر او الحدس وهنا ضرورة تحديد حدود هذين المفهومين لدى ابن سينا فالفكرة (هي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيّل في اكثر الامر، يطلب بها الحد الأوسط او مايجري مجراه مما يصاريه الى العلم بالمجهول حاله الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدّت الى المطلوب، اوربما انبتّت.

واما الحدس وهو ان يتمثل الحدّ الأوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويمثل معه ما هو وسط له او في حكمه).

وحيث يوضح الفرق بين الاثنين فالفكر حيث (النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر) اشارة الى ان الفكر يكون في الجزيئات اكثر. لأنها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر(..). فالتفكير حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالب كالحدود (الوسطى وغيرها فربما اثبت. وربما تأدتّ ويتم إذا تأدتّ بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب.

واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود والوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن[2].

في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم، واعلم ان التعلم سواء حصل من غير المتعلم او حصل من نفس المتعلم، متفاوت فإن من المتعلمين من يكون اقرب الى التصور، لان استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه اقوى، فإن كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفس سمي هذا الاستعداد القوى حدسا، وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس، حتى لايحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، كأن

(١) محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، ص٣٢٩.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٥٨.

الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلا قدسيا. وهو من جنس العقل بالملكة[1].

وهكذا نلاحظ انه يحدد خطين للعلم بواسطة حصول الحد الاوسط في القياس، فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن ومبادئ التعليم الحدس، فإن الاشياء تنتهي لامحالة الى حدوس استنيطها ارباب تلك الحدوس، ثم أدوها الى المتعلمين[2].

فيصبح الحدس المصدر للمعرفة الا انه يقول: جائز مما يتفاوت بالكم والكيف. (اما الكم فلأن بعض الناس اكثر عدداً في حدس، واما في الكيف فلأن بعضهم يكون في أسرع زمان يحدس. وهذا يمكن توجيهه فإن اختلافه في الكيف لما اعتبر بحسب زمان الحدس والحادس يصنع الظاهر فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدأ المرتب)[3].

هكذا يظهر أمامنا مستويان من الإدراك والتنوع يكون في الموضوع المدرك ومايوجبه من أداة تدركه تحدث تشطير في إنسان فتجعله بين السماء حيث الاعلى والارفع والارض حيث الادنى والأسفل. وهذا يظهر في المقدمتين: (ان كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني. وان كل ما ترتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم[4]. وهذا الفصل يوضح اثر المدرك بالقوة المدركة والتشابه فيما بينهما ويفصل في مابين الاثنين حسية او عقلية ويوضح هذا بقوله: اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الأجسام قابلة للتجزئة. واما العاقلة فلا تقبل الانقسام، لما سياتي، فإذاً يجب ان يكون شيء غيرها بالذات ترتسم في المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لايمكن ان يكون جسما او جسمانيا.

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٥- ٢٠٦، وانظر الإشارات والتنبيهات، ص٣٥٩- ٣٦٠.

(٣) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص٣٥٩- ٣٦٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٦١- ٣٦٢.

لامتناع ارتسام المعقولات فيهما، ولايمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لاتكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل، بل بالقوة. فإذاً هاهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس، وهو العقل الفعال[1].

ثم نرى ابن سينا يقيم بين الاثنين (السماء والارض) صلة عبر فعالية الادراك للانسان فيقول: انك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيسيا بخدمة الكل، وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل بخدمة العقل بالملكة، والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد بخدمة العقل بالملكة، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه، وانه مدير لكل العلاقة وتخدمه الوهم والمتخيلة[2].

ثالثا/ الحدس الصوفي (التصوف العقلي عند ابن سينا)

هنا نلاحظ ان لدى ابن سينا ثلاث مشاكل متداخلة بشكل واضح هي:-

اولا/ الميعاد:

وهو يعرض لمصير النفس الانسانية بعد انفصالها عن الجسد ودخولها في عالم ثاني فقد تركت تلك العلاقة التي تربطها بالجسد- اثارها عليها، في رحلتها الأخروية وهو يعرض للميعاد من خلال بعدين بعد شرعي حيث لا سبيل الى إثباته الا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو البعث للبدن وحال السعادة والشقاوة بحسب البدن والطريق الثاني من خلال البرهان وهذه المقولة هي التي تقوم على قول ابن سينا وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التي للأنفس[3].

ثانياً/ السعادة والألم:

السعادة (اللذة) فإنه يقول ان اللذة ليست الا أدراك الملائم، والأول افضل مدرك بأفضل أدراك لأفضل مدرك، فهو افضل لاذ وملتذ وان أدراك العقل للمعقول أقوى

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص٣٦١- ٣٦٢.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢٦.

من أدراك الحس للمحسوس، لانه، اعني العقل، يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي وبتحديه ويصير هو هو[1]. وانه يقارن بين اللذة التي يجلبها الإدراك العقلي واللذة إلى يجلبها الإدراك الحس بقوله: (لا نسبة بينهما) الا انه يبرر عدم شعورنا بالألم لفقدان تلك اللذة العقلية التي يعطيها الصدارة لكوننا داخل البدن لهذا يرى اللذة تتحقق في حالة انفرادنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا، وقد صارت عالما عقليا مطابقاً للموجودات الحقيقية والملذات الحقيقية، متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لانهاية له[2].

ثالثا/المعرفة والطرق المؤدية لها:-

هي المعرفة القائمة على الاتصال بالعقل من على النفس ويحصل هذا من خلال بعدين الأول في حالة الموت وعودة الروح او في حالة المعرفة التي تحصل من خلال طرق الزهد او النبوة وليحكما بالاتصال بالعقل الفعال هكذا يضع ابن سينا أمامنا طريقين لتحقيق النجاة في هذه الحياة الدنيا وبلوغ الخلاص النهائي في الحياة الآخرة.

الطريق الأول وهو الشرع المدرك بالمخيلة عبر العقل القدسي، ويعتمد الرموز ويتناول فيه امران هما الشرع والعامة، والثاني اثبات البوة والية الادراك.

الطريق الثاني فهو المدرك بالعقل والممارسة الصوفية وهو الذي يصل به العارف الى الحقيقة.

اما الطريق الأول- (الشرع) حيث يعتبر ابن سينا ان الشرع طريق مهم في إثبات (المعاد) وفي هذا يقول: (يجب ان نعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل الى إثباته الا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد(ﷺ) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن[3]. من

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

الواضح انه يجعل هذه مرتبة اقل ويصفها انها مرتبطة بالبدن، وهي المعرفة الشرعية قد جاءت أساسا كمرتبه ثانية عبر الاتصال بالعقل الفعال عبر المخيلة. وهنا نلاحظ بعدين لهذا الطريق:-

١/العامة: حيث يؤكد ابن سينا على الشرح وهو يوجه خطابة الى العامة من الناس، الذين يحتاجون الى أمثلة حسية تقرب لهم الأمر، ثم يربط هذا بمنبهات وهي اما الحركات واما اعدام حركات، تفضي الى حركات. فآما الحركات فمثل(الصلوات) واما إعدام الحركات مثل(الصوم) ويقرب هذا بالحج والجهاد والقرابين على انها جميعا تعين على معرفة الله وتقوية السنة وبسطها[1]. وهذه تعين على تدبير احوال الناس على ما تتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم ويلاحظ ان هذه الأنفس التي لم تدنس فإنها إذا ذكرت بالجنة والنار حصل لها شوق وأصابها وجد مبرح مع لذة.

٢/النبي: العمل على اثبات النبوة كان اول من قام به الفارابي به رغم المؤشرات التي لمسها من فيلسوف العرب الكندي، وقد اندفع الفارابي مدافعا عن النبوة ضد الطاعنين فيها ولا سيما محمد بن زكريا الرازي ٣٥١- ٤١٣ وخصوصا في كتابه (العلم الإلهي) المنشور ضمن الرسائل الفلسفية التي جمعها وحققها بوكراس. حيث أنكر الرازي مدعيا دعاوى فيلسوف المعرة حين قال:

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيرا في صبحه ومساءه ونظر الفارابي إلى النبوة على أنها جميع المعارف الفائقة التي تسمو على الأحداث الجزئية، وترتفع نحو المستقبل او الحاضر، بمخيلة تتجاوز حدود القدرة الإنسانية المتعارفة، وتبقى مرتبطة بالنفس ارتباطا فطريا وليست هي بسيطرة قوى خارجية على النفس، بل هي إمداد للقوة العاقلة كي يبلغ الإنسان بها ومنها الى مرحلة الكمال المرغوب فيه وعمليتها الأصلية هي الوحي وقد ميز الفلاسفة بين الوحي فجعلوه للنبي دون سائر المرسلين واما الإلهام فللعارفين والأولياء والمرسلين[2] والفئات الموصلة بين النبي والعقل الفعال

---

(١) ابن سينا، النجاة ، ص ٣٢٣.

(٢) جعفر ال يأسين الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان،دار الأندلس،ط١٩٨٠،١،ص١٣٧، ١٣٨.

بنظر الفارابي هي المخيلة اذا بلغت قوة المتخيلة نهاية الكمال- فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الحاضر والمستقبل او محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له- بما قبله من المعقولات- نبوءة بالأشياء الإلهية، فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي أليها القوة المتخيلة[1]. فقد أكد الفارابي على مستوين من الاتصال بالعقل طريق العقل وطريق المخيلة او طريق الأمل وطريق الإلهام، وقد أصبحت المخيلة ممكنه الاتصال بالعقل الفعال وهذه هي حالة الأنبياء فكل إلهاماتهم وما ينقلون ألينا من وحي منزل اثر من اثار المخيلة ونتيجة من نتائجها[2] .وقد انطلق الفارابي مدافعا عن النبوة موظف كل مرجعياته وهي هذه المرة ارسطو وخصوصا (رسالة الأحلام) ورسالة التنبؤ بواسطة النوم) واعتنق الفارابي هذه النظرية الارسطية في الأحلام وقال معه انها اثر من اثار المخيلة ونتيجة من نتائجها[3]. ثم جعل منها الفارابي أي المخيلة ممكنة الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب وقد سار ابن سينا على خطى الفارابي. اذ يعرف ابن سينا (الوحي) في رسالة(الفعل والانفعال) بأنه (الإلقاء الخفي من الامر العقلي بإذاً الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء في حالة اليقظة ويسمى (الوحي).

واما في حالة النوم ويسمى(النفث في الروع) وإذاً فحقيقة النبوة أنها تتم بالاتصال بين النفوس المستعدة لها وبين الأمر العقلي(جبرائيل) وابن سينا يضع للنبي خصائص ثلاث.

١- ان يكون متمتعاً بقوة قدسية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال من غير فكر ولا نظر، فتصل به الى كمال العلم من غير تعليم بشري. حتى يحيط

---

(١) جعفر ال ياسين الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان،دار الأندلس،ط١٩٨٠،١، وانظر الفارابي، اهل المدينة الفاضلة، بيروت ١٩٥٩، ص ٣٩- ٤٩.

(٢) إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص٧٢- ٧٣.

(٣) المرجع السابق ص٩٠- ٩٥، ويشير مدكور، ص٩٤، يذكر في هامش ٤، انه(سبق ان اشرنا ان الدكتور ابو ريده بدا نشر هذه الرسالة في (مجلة الازهر)، المجلد، وقد نشر فيما بعد في استقلال عام ١٩٥٠.

علماً بما شاء الله تعالى على قدر الطاقة البشرية من معرفة الإله الحق. وطبقات الملائكة. وسائر أصناف الخلق وكيفية المبدأ والمعاد، الى ذلك مما دل عليه قوله تعالى (علمك ما لم تكن تعلم).

٢- ان يكون متمتعاً بمخيلة قوية تعينه على تخيلات الأمور الماضية والحاضرة والمستقبلية، ويستطيع بها ان يدرك كثيراً من الأمور التي يقوم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنها، وكثيرا من الأمور التي تكون في الزمان المستقبل فينذر بها.

٣- ان تكون نفسه المحركة قادرة على أهلاك وقلب الحقائق من التدمير على قوم بريح عاصف. وآخرين بصاعقة او طوفان. وهكذا مثل الزلزلة فأبن سينا في هذه الكلمات القلائل يجعل النبي في أعلى مستوى بشرى، لأنه يملك قوة قدسية ذات حدس يمكنها من أدراك الحقائق بحدودها الموصلة أليها.

ومخيلة قوية يستطيع بها ان يدرك الجزئيات على اختلاف انواعها. وأن يكون في الوقت نفسه قادراً على خرق العادة لتحقق على يديه صنعة الإعجاز، وهو بإثباته لهذه الخصائص لا يناقض الدين[1]. ويقدم ابن سينا ادلة لأثبات النبوة والرد على منكريها حيث يؤكد اننا نتوصل الى ادراك الامور الفعلية عن طريق اكتشاف الحدود الوسطى الموصلة اليها. ومن المشاهد ان هذه الحدود اما ان تحصل عند الانسان:

١- أما أن تحصل عند الانسان بطريق(الحدس) وهو فعل للذهن يستتبط به بذاته الحد الاوسط.

٢- اما ما يسمى بالذكاء ان هو الا قوة هذا الحدس.

٣- واما ان تحصل بالتعليم وفي هذه الحالة الاخيرة لا بد ان تكون هناك مبادئ للتعليم قد حصلت بالحدس عند أربابها ثم انتقلت الى التلاميذ والمريدين، والمشاهد أن من الناس من يصل بحدسه الى الحد الاوسط فينعقد في ذهنه القياس بلا معلم فيدرك الحقيقة المجهولة.

---

(١) حمود غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة دار الطباعة والنشر الاسلامية القاهرة، ص١٣٧-١٣٨.

وإذا امكننا ان نثبت أنه من الممكن ان يثبت للنبي هذه الخاصية فبالإمكان ان يثبت له الاتصال بالسماء والاطلاع على الغيب أشد ظهوراً وبداهة وذلك لان التجربة والقياس يشهدان بأن بعض الناس يستطيع الوقوف على المجهول في اثناء النوم. وإذاً فليس ببعيد أن يستكشف النبي ذلك حال اليقظة لاشتغاله بالحق على الخلق واعراضه عن عالم الحس الى جانب القديس[1].

الطريق الثاني فهو البرهاني المدرك بالعقل والقياس البرهاني وهذا الطريق هو الذي يقوم على قول ابن سينا: (السعادة والشقاوة والثابتتان بالمقاييس، اللتان بلا نفس)[2]

ويظهر ان ابن سينا يرسم طريقين للخلاص جعل الاول هو الشريعة القائم على المخيلة بما يفيض عن العقل الفعال وهو يقوم على تصورات ذات طابع حسي بدني، اما الطريق الثاني فهو الارفع وهو النصوص(العرفان) الذي يقوم على النجاة للأنفس والمراد هنا ان الطريق الثاني أرفع بالنسبة للعامة التي تتلقى الشريعة وهي تعتمد على الشريعة التي تقدم لهم بصور ومجازات تقرب الحقائق الكلية لهم اما الالهام فهو للنخبة من الطالبين ولكن يبقى العقل القدسي (النبوي) أعلى من الجميع من العامة ومن النخبة لارتفاع استعداده وفي ما يخص الطريق الثاني يقول ابن سينا يصف النخبة: (والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها، فلا يستعظمونها في جنب هذه التي هي مقاربة الخلق الاول، على ما نصفه عن قريب)[3]

وهكذا تغدو مقولة(المعاد) مقولة مركزية في النظرية النفسية ذات البعد الميتافيزيقي وهي تقوم على ثنائية السعادة (اللذة) الشقاوة(الالم)، ان ادراك تلك الثنائية مرتبط بالعلاقة بين النفس، والجسد حيث تظهر النفس، وكأنها قد تأثرت

---

(١) حمود غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة دار الطباعة والنشر الاسلامية القاهرة، ص١٣٩ وانظر ابن سينا النجاة، ص٢٠٦ وانظر محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص٣٢٩.

(٢) ابن سينا النجاة، ص٣٢٦.

(٣) المرجع نفسه ص٣٢٧.

بذلك الجسد، ومن هنا نلمس مسعى ابن سينا الى اثبات حدوث النفس، والبرهنة عليه مع العمل على رفض التناسخ، الا انه يجعل من الجسد العائق او شعور النفس بفقدانها اللذة لان الجسد يقف حائل دون ذلك الادراك ويشترط قدرة النفس على التجريد حيث هي اشد تقصياً للمدرك وتجريداً له، ولا يمكن (ان نطلبها الا ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب والخوف من اعناقنا)[1] لان انشغالها بالبدن اساها نشاها ذاتها و معشوقها كما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واستشهائه[2] لكن ما ان يزول المانع حتى تشعر بالبلاء العظيم، وهذا يحصل:-

١- في حالة حدوث الموت حيث تزول غشاوة الجسد و يتم اكتشاف الحقيقة .

٢- وفي حالة تحرر الانسان في حياته الدنيا من البدن و شواغله احس باللذة حسب درجة تحدده، و اذا لم يتحرر شغله البدن ليس فقط عن شعوره باللذة بل الشعور بالالم الناجم عن فقدان اللذة ساعتها اما ان تكون (من شقاء كامل ابدي او موقف حسب درجة انشغالها بالبدن)[3] وعلى هذا نجد لديه تصنيف لهذه الانفس بحسب تحديدها من البدن بالاتي:-

أ- النفوس العالمة: وهي تلك النفوس التي اكتشفت الحقيقة وتجاوزت حاجز البدن فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ويقول ابن سينا :(ان النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها ان تصير عالماً عقلياً(...) فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحقّ المطلق والخير المطلق والجمال الحق)[4]

ب- النفوس العالمة ولكن غير الفاضلة وهي التي تنبهت وهي في البدن، لكمالها فعقلت بالعقل انه موجود أصبحت نازعة اليه، لكن انشغالها بالبدن قد انساها ذاتها كما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهائه فاذا فارقت هذه

---

(١) ابن سينا النجاة، ص٣٢٩، انظر ابن سينا(الاضحوية في المعاد) ص١٣٢- ١٣٨.

(٢) المرجع نفسه ص٣٣٠، وقد عبر عن ذلك ابن سينا في قصة حي ابن يقظان الذي جعله رمز بهذا الشيخ الى العقل وقد اكتسب التجارب من السنين ومن الرحلات، انظر حي ابن يقظان لابن سينا، تحقيق احمد امين، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٦٦، ص١٦- ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص٣٢٨، انظر ابن سينا الاشارات، جـ٢، ص٣٤٨- ٣٤٩.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٢٨.

النفوس هذا البدن عرض لها عارضان:- أولهما باللذة التي تستلزم معرفتها بكمالها، وثانيهما الألم الناتج عن الاحساس بفقدان تلك اللذة بسبب انشغالها بالبدن، وبذلك تتألم ألما عظيماً عند ما تفارق البدن بالموت لان البدن كان لها بمثابة المانع[1].

جـ- ثم الأنفس السليمة التي هي الفطرة أي التي لم تعرف الطريق الاول أي لم تستكمل جوهرها ولم تعرف الطريق الثاني أي لم تسمع وهي لم تدنس بالعقائد المخالفة.

د- وانفس البُلْه من الناس التي لم تكتسب الشوق ولا عرفت كما لها فاذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس لها هيأت غير ذلك ولا معنى ولا عرفت كمالها فأنها تعذّب عذاباً شديداً بمفارقة البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل لها شوق لان آلة ذلك التي هي البدن قد بطلت[2] ثم مدينة الأنفس المقدسة التي يقدم لها توصيف على انها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقة، وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرئ، ولو كان بقي منها أثر من ذلك اعتقادي او خلقي، تأذت وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان ينفسخ عنها.[3]

ثم يرسم خطاً لتحقيق هذا الخلاص وتحقيق الكمال في الحياة الدنيا عبر مقولة (العشق والشوق) حيث ينتقل الاستعداد من القوة الى الفعل وتطلع على المثل العليا،

---

(١) ابن سينا النجاة، ص٣٣٠، وانظر محمد عابد الجابري بنية العقل العربي، ص٤٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٥٩ ،ابن سينا الاشارات والتنبيهات، جـ٢ ص٣٥٥، وتمت امر اننا نجد هنا ابن سينا رغم رفضه، الا انه يعتمد ذات الالية التي تؤكد على التذكر والعودة الى الاصل الابدي (الله) والحقيقة من خلال تذكر الحقيقة ومقاومة اوهام الجسد وهو امر قالت به الاورفية وافلاطون والغنوص (النفس اذ تتوجه نحو المادة تنجرف شوقاً الى التعرف على الجسد النفس اذ نفعل هذا نفس حقيقة نفسها) مدسيا الياد، مظاهر الاسطورة ت نهاد الخياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق ط١، ١٩٩١.

(٣) المرجع نفسه ص٣٣٤ وابن سينا الإشارات والتنبيهات جـ٢ ص٣٥٤.

ادركت من السعادة مالا يخطر على قلب من ينزع الى المادة ويتمسك بشواغلها[1] حيث يرسم لها التراتبية الكونية من خلال ثنائية العشق والشوق التي تجد اصولها لدى ارسطو حيث سعى الكون العاقل الى ادراك كماله عبر اقتدائه بالكامل (الله) وهي الفكرة الغائية للكون وهنا نجد هذه الفكرة مؤثرة ويعمل ابن سينا على اكمالها عبر وصل الله بالعالم.

١- فالشوق: يعد حركة نحو الكمال، أي نحو الابتهاج، ولما كان الله كاملاً لا يغيب عنه شيء، فأنه تعالى منزه عن الشوق.

٢- اما العشق: فأنه يعد معبراً عن الكمال.

ويقارن ابن سينا بين الاثنين مبيناً قصور الاول الذي يصدر عن الموجود الجزئي الذي يرغب في ادراك الكمال فيقول ابن سينا: (كل مشتاق فأنه قد نال شيئاً ما وفاته شيء ما) ولكنه يقارنه هذا الجزئي بما هو كامل ومطلق وثابت فيقول(واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته من ذاته عشق من غيره او لم يعشق، ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره)[2] وهنا يظهر ان الشوق حركة يقوم بها الجزئي الناقص لبلوغ الكمال، اما الثانية فهي صفة الكمال فهي صفة لله يعشق ذاته ولغيره يعشق الله ويلاحظ ان الشوق هو صفة تتمتع بها الانفس الناطقة في حياتها وتفقدها في حالة موتها، اما الله والافلاك فلا حاجة لها بالشوق لانها كاملة وهذا يظهر في المراتب الكونية الاتية:-

المرتبة الاولى:- مرتبة الله تعالى الواجب الاول اشد الاشياء ادراكاً لاشد الاشياء كمالاً.

المرتبة الثانية:- مرتبة العقول وهذه المرتبة لا تخالطها القوة، ولذلك فهي مرتبة عشق والاشواق، وهم المبتهجون به وبذواتهم(...) فليس ينسب الى الاولون الحق والا الى التالين من خلص اوليائه القديسين، شوق[3].

---

(١) جميل صليبا، من افلاطون الى ابن سينا، ص١٣١.

(٢) ابن سينا الاشارات والتنبيهات، جـ٢، ص٣٥٩، وانظر: عاطف العراقي، ثورة العقل، ص٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦ ، وانظر : عاطف العراقي، المرجع السابق، ص٢١٤.

المرتبة الثالثة: جزئية النفوس الناطقة الفلكية والكاملة الانسانية وهذه المرتبة عشق وشوق معاً أي أنها لا تخلص عن علاقة الشوق الذي بعد كما ذكرنا اقل مرتبة من العشق، الا فارقت هذه النفوس الانسانية الحياة الى الاخرة .

المرتبة الرابعة: هذه المرتبة هي مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة، وهي مرتبة عشق، وشوق[1].

المرتبة الخامسة: وهي مرتبة النفوس الناطقة الناقصة، وهي مرتبة عشق، وشوق[2] وهكذا تظهر لنا حركة العشق، والشوق من نصيب الأنفس الناطقة، وسعيها صوب الكمال فانها تاخذ شكل ترابية معرفية تقوم على ثلاثة مقامات للعارفين زاهد، وعابد، وعارف، ويقول ابن سينا في هذا (ان للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم في جلابيب من أبد انهم قد نفضوها وتجرّدوا عنها الى عالم القدس، ولهم امور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها)، ويظهر لنا ابن سينا ان المقامات هي بين حالتين حالة الاعراض وحالة الاقبال ومن ثم تحقق النتيجة هي حالة المعرفة الحقة، ويشخصها فردياً باعتبارها تجربة فردية وان وضع لها مستويات تنظيرية ويمكن ان تظهر في الاتي:-

١- حالة الاعراض: الزاهد حيث يمثل(حالة الاعراض) عن كل ما عدا الحق تعالى، وخاصة الاشياء التي تشغله عن الزهد[3].

٢- حالة الاقبال: حيث يجيء بعد ذلك حالة الاقبال وهو موقف العابد الذي يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الله تعالى من خلال المواظبة على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد.

---

(١) ابن سينا الاشارات والتنبيهات، جـ٢، ص٣٦٢- ٣٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص١٦٣ ، وانظر: عاطف العراقي، ثورة العقل، ص٢١٧.

(٣) عاطف العراقي، المرجع السابق، ص٢١٩ ،وانظر: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق، ص٤٧. وانظر جميل صليبا، من افلاطون الى ابن سينا، ص١٣٤.

٣- حالة معرفة الحق وهي الحالة الختامية في الدرجات هي(العارف) فان وجد العابد الحق فان اول درجات وجد انه هي(المعرفة)، وهذا ما يعنيه ابن سينا بالعارف: وهو الذي يريد الحق الاول ولا شيء غيره.. فالعارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات[1].

ثم بعد تصنيفه لاحوالهم حيث يذكر درجات العارفين ومراحل انتقالهم من الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحية التي يجدون فيها السعادة وهي الاتية:-

١- الارادة: يقدم لنا ابن سينا حسب ما مر بنا عن ترتيبه تبدأ بالزاهد وتمر بالعابد وترتقي الى درجة العارف بأنه اعلى من غير العارف، وهو في هذا يعلي من شأن الصورة على حساب المادة ومن شأن المعاد الروحي على المعاد الجسماني وهو بهذا يهتم بالعارف اكثر من اهتمامه بغير العارف ولعل سبب ذلك ان للتصوف جذوراً فلسفية لا جذور سنية[2] اول درجات العارفين هي الارادة وهي تصور الكمال الخاص بالله تعالى والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً دون اعتراض، سواء كان هذا التصديق عن طريق القياس البرهاني او كان عن طريق قبول ما يقوله الائمة الهادين الى الله تعالى[3] حيث الارادة ترتب على الايمان بوجود الله سواء كان عن طريق البرهان او كان عن طريق الاقناع والخطابة، ودرجات الادارة: هي درجة المريد التي هي اول درجات العارفين.

١- الرياضة:- فان اول درجات الارادة هو المريد الذي يحتاج الى الرياضة التي هي تتمثل في منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحد الاول واجبارها على التوجه نحوه وهي وظيفة الرياضة وهي تتقسم الى[4]:

١- (اغراض) تسعى الى تحقيقها.

٢- يتعين عليها فيما يتعلق بالاغراض:-

---

(١) ابن سينا الاشارات، ص٣٧٥- ٣٧٦، وانظر: ابراهيم مدكور المرجع السابق، ص٤٧.

(٢) عاطف العراقي ثورة العقل ص٢٢٧، وانظر: ابن سينا الإشارات والتنبيهات، ص٣٧٨.

(٣) ابن سينا الاشارات والتنبيهات جـ٢ ص٣٧٩.

(٤) عاطف العراقي المرجع السابق ص٣٢٨.

١- تنحية ما دون الله تعالى أي ازالة الموانع الخارجية.
٢- تطويع النفس حتى تنجذب الى ما هو قدسي ويعني ايضاً ازالة الموانع الخارجية.
٣- تلطيف السرلنيل الكمال أي تهيئة السر حتى ينفعل على الامور الالهية المبهجة للشوق والوجد وبسهولة. اما ما يعين:-
١- الفكر اللطيف وهو يعني ان يكون معتدلاً في الكيف والكم وفي اوقات لا تكون فيها الامور البدنية شاغلة للنفس عن الادراك العقلي.
٢- العشق العفيف.
٣- الاوقات: بعد ان عرضنا للارادة والرياضة هنا نعرض للاوقات وهي مرحلة تكمل المرحلتين السابقتين حيث يحصل ان من كل وقت يكتنفه وجد ان ليس من نوع واحد، أي لا يتساويان اذ ان الوجد الاول يعد حزناً لاستبطاء الوقت، والثاني يعد اسفاً على فوات الوقت[1].
أي ان العارف بعد ان مر بتلك المراحل وتكشفت له الحقيقة لم تعد على عينة غشاوة لهذا شعر بالآسف، وهنا في هذه المرحلة تتكشف له الحقيقة (تؤدي الاوقات بما يكتنفها من الوجد الى هذه الحالة، وما زال العارف يتوغل في هذه الاحوال والمقامات حتى يصير الاتصال بجناب القدسي ملكة له، وبحيث انه قد يحصل في غير حالة الارتياض)[2].
٤- الوصول التام: وهي اخر درجات السلوك الى الحق بعد ان تمت الرياضة الروحية للعارف فانه يستغني عنها لانه وصل الى مطلوبة، أي انها وسيلة تحقيق غاية هي الاتصال بالحق حيث يصير سره الخالي عن كل شيء ما عدا الحق، كمرآة مجلوة بالرياضة، حيث تفيض عليه اللذات الحقيقة بعد ان اصبح متوجهاً بكليته الى الحق[3]. بهذه المستويات الثلاثة نرى كيف

---

(١) عاطف العراقي ثورة العقل، ٣٣٣ وانظر ابن سينا الإشارات والتنبيهات جـ٣ ص٣٤.
(٢) المرجع السابق ٣٣٣ وانظر ابن سينا الإشارات والتنبيهات جـ٣ ص٣٤.
(٣) المرجع السابق، ص٣٣٤، وانظر: الاشارات، ج ص٣٨٤- ٣٨٥.

يتوصل الطريق الثاني الى الحق وهنا يتنازل المفهومين(الاتحاد والاتصال) فقد جعل هذه الممارسة الصوفية قناة موصلة الى ادراك فيض العقل الفعال فيرى الاتحاد والاتصال غاية لتحقيق السعادة عبر الاشراق الذي لا يصدر عن الله مباشرة بل بواسطة العقل الفعال اما الاتحاد: الذي يقوم على اندماج الخلق في الخالق فغير مقبول عقلاً لانه يستلزم ان يكون الشيء واحداً، ومتعدداً في ان واحد. اما الاتصال: اما ان يكون الاتصال متجزئاً قد يتصل دون شيء او يكون متصلاً. بكليته بحيث يصير النفس واصلة الى كل معقول، ويرى ابن سينا ان النفس الناطقة:(تصير هي نفس العقل الفعال، لانها تصير العقل المستفاد، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد)[1].

ويعلل ابن سينا قصور النفوس عن ادراك الخير، فذلك لا يرجع الى مفيض الخيرات بل يرجع الى قابلها، وهذه الاراء التي مر بنا ذكرها يقول فيها جميل صليبا افكار شرقية صيغت في قوالب افلاطونية، او قل اذا شئت لبنات يونانية صيغت بصيغة دينية. انها تذكرنا بافلوطين تارة وبالقديس اوغسطين تارة اخرى، وتجد فيها أثراً من عقائد الفرق الإسلامية كما تجد فيها أثراً من كتاب اخوان الصفاء وكتاب الرسالة الجامعة وآثاراً كثيرة غير هذه لا يتسع المجال لذكرها)[2] وقد جعل محمد عابد الجابري المنتج العام لابن سينا والتصوف العقلي خصوصاً وما يتعلق بالسعادة على انها جزء لا يتجزأ من المورث الهرمسي[3]. لكن ما نرغب في تقديمه في نهاية هذا الفصل ان ابن سينا كان يشكل جزءاً من خطاب فلسفي عقلاني شكل موقف معرفي وجودي من الكون جاء نتيجة تفاعل الظروف الاجتماعية الثقافية الإسلامية من جهة وما شهدته من أحداث سياسية وفكرية وصنعت مرجعية من اجل إيجاد تصور او حل لتلك المشاكل من جهة ثانية فهكذا جاءت تلك المرجعية

---

(١) ابن سينا الشفاء، النفس ص٢٠٣.

(٢) جميل صليبا، نظرية الخير عند ابن سينا، من الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا بغداد، ١٩٥٢، ص١٩٩.

(٣) محمد عابد الجابري العقل العربي، ج١، ص٤٥٤- ٤٥٧، وانظر: محمد عابد الجابري نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، حيث يقدم ذلك التصور الفنوني لفكر ابن سينا.

الفكرية اليونانية والافلاطونية والمؤثرات الشرقية المتأصلة في المنطقة ضمن الفضاء الثقافي شكلت كلها مجتمعة الخطاب ورسمت طبيعة العلاقات بين عناصره وبذلك شكلت منهجاً ورؤية لابن سينا.

نثر الرمزي عند السهروردي في كتبه التعليمية والعقائدية

د. جواد كاظم عبهول
استاذ مادة التصوف/ جامعة المستنصرية

ان النثر الرمزي في مؤلفات السهروردي هذه على نمطين، فهو اما ان يأتي في سطور اثناء كلامه على بعض المسائل بالطريقة التعليمية البرهانية، كما يظهر ذلك في هياكل النور وحكمة الاشراق، او يأتي على شكل فصول قصيرة يتبع بعضها بعضا، وكل فصلٍ منها لايتجاوز الفقرة كما نجد ذلك في التلويحات اللوحية والعرشية، وبعض فصول المقالة الخامسة من حكمة الاشراق وعادةً ما تكون هذه الفصول عبارة عن مناجاة الهية، او وصف لاحوال السالكين، او حث على سلوك سبيل الاشراق. ومن الامثلة على هذا النوع من نثره الرمزي قوله: ((وفي المستشرقين لأنوار الله رجالٌ وجوههم نحو أبيهم يلتمسون النور فتتجلى لهم جلايا القدس؛ كما انذرت الزورة ذات الألق حيث القت، ان هداية الله ادركت قوماً اصطفوا ينتظرون الرزق، فلما انفتحت ابصارهم، وجدوا الله مرتديا بالكبرياء، اسمه فوق نطاق الجبروت، وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون))[1].وهو يقصد بأبيهم هنا مبدأهم... والأوائل كانوا يسمون المبادئ بالآباء وبذلك نطقت ألسنة النبوة الأولى،

---

(١) السهروردي: هياكل النور، تحقيق محمد علي ابو ريان: ٨٧ وكذلك السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ أشراق ...: ٢٤٦.

خصوصاً عيسى(ع)[1] فمن ذلك قوله ((اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليط، الذي ينبئكم بالتأويل، وقال ان الفارقليط الذي يرسله ابي باسمي ويعلمكم كلّ شيء))[2] ومن ذلك ما قاله السهروردي عن العقل الفعال ((ومن جملة الأنوار القاهرة، ابونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا، ومكملها بالكمالات العلمية والعملية، روح القدس، المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال))[3] وقد اراد بجلايا القدس التي ذكرها في النص السابق الانوار القاهرة نفسها التي ذكرها في النص الآخير ويقصد بها العقول الفعالة التي تجلت لهؤلاء الذين دعاهم بالمستشرقين فأنكشف لهم من أمرها ماكان غائباً عنهم وهو إذ يصف احوالهم تلك فانما يعلم ذلك بماعرفه من نفسه إذ دلّته على ذلك الزورة ذات ألالق التي رمز بها الى((الوارد النوري))[4] الذي اشرقت به نفسه فانجذبت قواها الى الجانب العلوي فقد رمز بالقوم الى قوى النفس وباصطفافهم الى توافقها في التجريد وشرائط الطلب واتجاهها الى الملأ الاعلى وقد زيد في حكمة الاشراق على هذه الجملة عبارة "باسطي ايديهم"[5] مشيراً بذلك الى ان تلك القوى قد كملت استعدادتها التي لايتوقف فيض الحق الاعليها[6] وقد عبر عن هذا الفيض بالرزق في النص السابق وبـ((الرزق السماوي))[7] (في حكمة الاشراق وأشار بانفتاح بصائرهم الى ان الحقيقة قد اشرقت على كل قوة من قوى تلك النفس بما يناسبها فالقوة التي تدرك الحقيقة مجردة تنزلت عليها

---

(١) محمد علي ابو ريان: تعليقات مقتبسة من شرح الدواني على هياكل النور ضمن هياكل النور: ٩٦.

(٢) السهروردي: هياكل النور تحقيق محمد علي ابو ريان: ٨٨.

(٣) المصدر نفسه: ٦٥.

(٤) محمد علي ابو ريان:تعليقات مقتبسة من شرح الدواني على هياكل النور ضمن هياكل النور: ١٠٣.

(٥) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات ...: ٢٤٦ ولعلّ هذه العبارة قد سقطت من هياكل النور اثناء الطبع لانها موجودة في تعليقات الدواني على الكتاب.

(٦) محمد علي ابو ريان:تعليقات مقتبسة من شرح الدواني على هياكل النور ضمن هياكل النور: ١٠٣.

(٧) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات: ٢٤٦.

الحقيقة مجردة والقوة التي ليست من شانها ادراك الحقائق المجردة تنزلت عليها في صورة امثال .. وبهذا يتضح معنى قوله: (وجدوا الله مرتديا بالكبرياء) أي ان النفس التي هذه قواها قد اصبحت تشاهد الله وقد انطوى الوجود تحت قهره وانه فوق نطاق الجبروت أي انه مسيطر على العقول وقد سمّاها نطاقاً لاحاطتها على مادونها[1]. اما قوله في النص السابق (وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون) فقد رمز بالقوم الى النفوس الفلكية وذكر انهم تحت شعاعه ليشير الى انهم أدنى مرتبةً من العقول التي اشار اليها في هذه الجملة بشعاعه.

واذا كنا قد ذكرنا ان المقصود بالقوم المصطفين الذين ينتظرون الرزق هي قوى النفس وليس جماعة من الناس فما ذاك الا لأن السهروردي قد استهل النص السابق بقوله وفي المستشرقين لانوار الله رجال... ثم قال كما انذرت الزورة... وذكر القوم المصطفين وراح يصفهم بالاوصاف نفسها التي وصف بها الرجال الذين ذكرهم في مستهل النص فقوله عن الرجال (يلتمسون النور) مطابق لقوله عن القوم (ينتظرون الرزق) وقوله عن الرجال (تتجلى لهم جلايا القدس) يكاد يطابق قوله عن القوم (فلما انفتحت إبصارهم، وجدوا الله) فأذا كان يشير بالرجال الى جماعة من السالكين وبالقوم الى جماعة أخرى فان الأوصاف التي أطلقها على الجماعتين واحدة وليس هناك ما يميز أحداهما عن الأخرى وان كان يقصد بهما الشيء نفسه فما الذي دعاه الى التكرار؟ إلاّ ان يكون قوله كما أنذرت الزورة... يدل على انه لم يعرف احوال الرجال الذين وصفهم في مستهل النص إلا من خلال المشاهدة التي عرضت له مما يدل على ان القوم المصطفين هي قوى النفس وهو ما ذكرناه سابقاً.

وذكر السهروردي النفوس الفاضلة فقال: ((واما الصالحات الفاضلات... فترجع الى ابيها القائم بالسطوة على رؤوس مفاتيح الظلمة، شديد المرة القاصمة، صاحب الطلسم الفاضل جار الله الكريم، المتوج بتاج القربة في ملكوت اله رب العالمين))[2].

---

(١) محمد علي ابو ريان: تعليقات مقتبسة من شرح الدواني على هياكل النور ضمن هياكل النور:١٠٤.

(٢) السهروردي: هياكل النور، تحقيق محمد علي ابو ريان: ٨٢.

وهو يقصد بابيها رب نوعها الذي هو مبدؤها أي العقل الفعال وذكر انه القائم بالسطوة ليشير الى انه ذو غلبة قاهرة على رؤوس مفاتيح الظلمة التي اشار بها الى ((الهياكل الانسانية التي هي محل القوى الظلمانية، فأن رب النوع هو المربي لتلك الهياكل الى ان تصل الى كمالها، وهو المفيض للنفوس عليها، ثم هو المخلص لتلك النفوس من مضايقها عند بلوغها ما قدرلها من الكمالات))[1] وهو ماعناه بشديد المرة القاصمة أي الكاسرة لتلك الاصنام الظلمانية[2] وأشار بالطلسم الفاضل الى الصورة الانسانية التي هي احسن الصور وأشرفها[3] وللاسباب التي ذكرتْ سابقاً فقد وصف العقل الفعال بانه صاحب هذا الطلسم ووصفه ايضاً بانه جار الله ليشير بذلك الى شرفه وعلّو منزلته إذ انه احد الانوار القاهرة ولذلك فهو وان وُكّلَ بتدبير عالم ما تحت فلك القمر فأنه المقرب في ملكوت الرب ومنه تهبط الانوار لاغاثة الملهوفين[4] الذين آذتهم ظلمات العالم العنصري وهذا ما اشار اليه السهروردي بقوله: ((وانّ شعاع القدس ينبسط وان طريق الحق ينفتح، كما اخبرت الخطفة ذات البريق، ليلة هبت الهوجاء، والنير يدنو قبلته صاحبها، وهو يدنو من النير صاعداً، أنفتح له باب القدس...))[5] فقد اشار بشعاع القدس الى الفيض النوراني واشار بأنبساطه الى انتشاره وانه يشمل سائر الموجودات وان هذا الفيض النازل يقابله عروج الى الحق الذي فتُحتْ طرقه بوجه السالكين الذين افاقوا من غفلتهم ولم يعرضوا عن الانوار التي شملتهم وهذا ما أتيح للسهروردي معرفته عن طريق ما سمّاه بالخطفة ذات البريق التي قصد بها ما تهيّأله من غيبة لطيفة عن عالم المحسوسات ومشاهدة الانوار مشاهدة من غير مشافهة تستتبع فيضان نور بارق على النفس[6]. اما قوله عن

---

(١) محمد علي ابو ريان: تعليقات مقتبسة من شرح الدواني على هياكل النور: ١٠١.

(٢) المصدر نفسه: ١٠١.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٢ .

(٤) السهروردي: هياكل النور، تحقيق، محمد علي ابو ريان: ٨٨.

(٥) المصدر نفسه: ٨٨ ـ ٨٩.

(٦) محمد علي ابو ريان: تعليقات مقتبسة من شرح الدواني على هياكل النور ضمن هياكل النور:١٠٥.

الخطفة (ليلة هبت الهوجاء) فهو قد رمز بالليل هنا الى خمود الحواس اما بالرياضة الروحية او بالنوم[1] مشيراً بذلك الى ان الانتقال الى العقليات لايكون متيسراً دوماً وانما تختلس النفس ذلك عند غفلة الحس وبالمداومة على ذلك ((يحصل لها الملكية والملكة))[2] وحينئذ يتيسر لها العروج متى شاءت، والمقصود هنا بالملكية الرتبة الملكية التي تعني كمال التجرد عن لوث الطبيعة وخبثها. اما الملكة فهي ملكة صحبة الانوار، لدوم مشاهدتها للأنوار العالية التي هي معشوقها، ودوام شروق الأنوار اللذيذة منها وعليها[3]. واشار بـ(هبت الهوجاء) الى((التجرد المؤدي الى رفض القوى البدنية، ولا يتيسر ذلك الابهبوب رياح الجذبات من المهب الاعلى))[4]. واشار بقوله (والنير يدنو قبلته صاحبها) الى ان الغيبة عن المحسوسات التي عنّتْ له قد هيأت قواه لقبول الفيض فأشرقت نفسه بذلك واصبحت اهلاً لاشراقٍ اكبر حتى صارت قبلةً تتوالى عليها الاشراقات وهذا يعني انها قد ارتقت كثيراً وصارت اكثر اقتراباً من منبع الفيض وهو مايقصده بقوله (وهو يدنو من النير صاعدا) أي ان هذه النفس بعد ان استفاقت من غفلتها قد اتخذت من الفيض النازل سلماً تصعد به الى عالم القدس.

ومن الأمثلة على هذا النوع من النثر الرمزي قوله في حكمة الإشراق: ((جعل الله في البسيطة سبعاً من المسالك، وعند السابع تقرّ عين كل سيار))[5]. فقد رمز بالبسيطة الى البدن، اما المسالك السبعة فخمسة منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية وبها يدرك عالم الأنوار المجردة[6].

---

(١) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم ...: ٢٧٩ الحاشية.

(٢) السهروردي: هياكل النور، تحقيق محمد علي ابو ريان: ٨٢.

(٣) محمد علي ابو ريان: تعليقات مقتبسة ... ضمن هياكل النور: ١٠١.

(٤) المصدر نفسه: ١٠٥ .

(٥) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم..: ٢٤٩ وكذلك محمد علي ابو ريان: مقدمته على كتاب هياكل النور: ١٩.

(٦) المصدران نفسهما، الاول: ٢٤٩ ، والثاني: ١٩.

وإذا كان السهر وردي قد ذكر ان هذه المسالك سبعة فهذا ناشيء عن مخالفته للمشائيين إذ انه قد عدّ الخيال والمتخلية والوهم قوة واحدة يعبر عنها بأعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال وباعتبار إدراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم، وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة[1]، كما انه اشار الى انه ((ليس التذكر الامن عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الاسفهبدية الفلكية))[2]. ولما كان الحس المشترك بالنسبة الى الحواس الخمس كحوض تنصب فيه المياه من انهار خمسة[3] لم يجعله مسلكاً وبهذا فقد اتضح المقصود بالمسالك السبعة، اما قوله (وعند السابع تقرعين كل سيار) فأنه لما كان المسلك السابع يشير الى العقل وكان العالم العقلي لايدرك الابالعقل فان هذا يعني ان من خرجت قواه العقلية من القوة الى الفعل سعدت نفسه وقرت عينه بادراك المبادئ العالية وارتقى الى افق الملائكية واما من بقي يدور في المسالك الستة ولم يستطع الارتقاء الى المسلك السابع فقد ظل محتبساً في ظلمة الحس تائهاً في بيداء الوهم قد انقطع عنه نور العقل فاذا حلّ به الموت وهو على حاله هذه فسينقطع عنه ضوء الحس بعد ان انقطع عنه نور العقل فيظل حائراً في الظلمات ويتسلط عليه الفزع والهموم والخوف لانها من لوازم الظلمة[4] وقد اطلق السهروردي (ألاقليم الثامن) على عالم المثل المعلقة[5] ومعنى ذلك انه الاقليم الذي يلي مباشرة المسالك في الجسم الانساني وبذلك تصبح القوة العقلية هي المدخل الى العالم الأعلى[6] فمن حرُم الإهتداء اليها

---

(١) السهروردي: حكمة الاشراق: ٢١٠.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٨.

(٣) السهروردي: الا لواح العمادية ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق... جلد جهارم: ٥١ وكذلك محمد علي ابو ريان: اصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي: ٣١٠ ـ ٣١١.

(٤) السهروردي: هياكل النور، تحقيق محمد علي ابو ريان: ٨١ ـ ٨٢.

(٥) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم...: ٢٥٤ المتن والحاشية وكذلك محمد علي ابوريان: مقدمته على هياكل النور: ١٩.

(٦) محمد علي ابو ريان: مقدمتة على هياكل النور: ١٩.

ضلّ عن ذلك العالم واغتالته الظلمات. ولما كان لايحصل كمال النفوس وقربها من العقول الابالأبدان[١] كانت تلك المسالك التي تكلمنا عليها بمثابة معابد تقودنا تدريجياً الى عالم الانوار ماد امت المعرفة كلها سواء اكانت حسية ام عقلية لاتتم الا بضرب من الحضور الإشراقي[٢]. ولهذا فان السهروردي كان كثيراً مايسمي الابدان هياكل، بل انه قد وصف في حكمة الاشراق جماعة من السالكين فقال عنهم ((قاموا في هياكل القربات))[٣] ولعلّ هذا ايضاً ما دعاه الى ان يطلق على احد كتبه (هياكل النور) إذ انه كان ينظر هنا الى الجسد بوصفه اداة لتحصيل المعرفة والاقتراب من عالم النور، الا ان الجسد كثيرا ما يكون حجاباً يصد النفس عن عالمها ويوغل بها في ظلمات لانهاية لها ولذلك فقد اقترن الجسد عند السهروردي بالظلام او بالسجن الذي طالما تمنى الخلاص منه بل انه كثيراً ماأشار الى ان الارتقاء الى العالم العقلي لايكون الابالموت عن الظلمات[٤] التي يرمز بها الى الشهوات او غلبة القوى البدنية على العقل.وهذا ايضاً ما يقصده بقوله ((اسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة))[٥] فقد اشار بأسارى الظلمات الى النفوس التي اسرتها الاجساد واشار بـ(قيام) الى ان هذه النفوس لم تستسلم للقوى البدنية الظلمانية وسعت باحثة عن سبُل الخلاص حتى اهتدت الى العقل الذي كنى عنه بالباب لانه هو المنفذ الى العالم النوراني كما أشرنا الى ذلك سابقاً وهذا عين قوله((ان السائرين الذين يقرعون ابواب غرفات النور...))[٦] فقد اشار بغرفات النور الى((الانوار المجردة وشبّهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها في شدة النورية وضعفها كالغرفات التي بعضها فوق بعض))[٧]. واراد بالابواب العلوم العقلية

(١) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم...: ٢٤٥ الحاشية.

(٢) محمد علي ابو ريان: مقدمتة على هياكل النور: ١٩ .

(٣) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم...: ٢٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ٢٥٥.

(٥) السهروردي: هياكل النور، تحقيق محمد على ابو ريان: ٤٥.

(٦) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم ...: ٢٤٤.

(٧) المصدر نفسه: ٢٤٥.

والاخلاق المرضية[1] وكنى بقرعهم لتلك الابواب عن توسلهم بالعلوم والاخلاق المرضية للاتصال بالانوار المجردة لذلك فقد وصف هؤلاء السائرين بانهم((يلتمسون فك الاسير، ويقتبسون النور من مظهره))[2] وهو يقصد بفك الاسير خلاص النفس اسر الجسد وانطلاقها الى العالم النوراني ويريد بأقتباس الانوار اشراق انفسهم بالمعارف والعلوم اما قوله(من مظهره) فإن قرئ بفتح الميم والهاء كان المقصود به من محله ومعدنه الذي هو الانوار القاهرة وان قرئ بضم الميم وكسر الهاء كان المقصود به من علته وموجده الذي هو نور الانوار[3].

ومن الامثلة على هذا اللون من النثر الرمزي بعض الفصول القصيرة التي اوردها السهروردي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية تحت عنوان (مرصاد عرشي)، والمرصاد هو الطريق ولعله قد عنون هذا المرصاد بالعرشي دون اللوحي لان اكثر ما فيه من المباحث العلمية والكلمات الشايعة لم يستفدها الشيخ من كتاب ولاتعلمه من احد بل هي من انشاءه وتأليفه بينما هو يريد باللوحي ما أستفاده من الكتب وغيرها[4]، ولايتعارض هذا مع ما ذكره بعضهم من ان المقصود بالمرصاد العرشي انه انه منسوب الى عرش الرحمن الذي يستوي عليه وهو قلب المؤمن[5] ما دام ان الفصول الفصول التي يذكرها تحت هذا العنوان لم يأخذها عن كتاب او معلم فهذا يعني انها من واردارت قلبه ويؤيد هذا انها جاءت مشحونة بالاشارات والرموز وهذه هي لغة اصحاب العرفان الذين تعجز اللغة كما نستعملها عن تأدية مرادهم فيتوسلون الى ذلك بالاشارة والرمز.

ومن هذه الفصول قوله: ((ان الناشطات عقد الناكثين، والناهضات الى افق علّيّين، وكل مجتاز على يم قطرانٍ، ان لم يخوضوا على طرب مطيّر وأهبة تامة

---

(١)السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم ....:٢٤٤. الحاشية.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤٥ .

(٤) السهروردي: كتاب التلويحات العرشية واللوحية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ١٠٥.

(5) Henry Corbin, Prolegomenes, in Opera Metaphysica et Mystica, vol. 1, Istanbul, 1945 , P. LIV

عادلةٍ فيلتقمهم الحوت المظلم، ولن يشربوا بعده الاسموم الاساود، ولايصيبهم نسيم مهَب العاطرين ولذائذ نغمات الفارقين))[1].

وهو يشير هنا بالناشطات والناهضات الى((النفوس الانسانية سماها ناشطات باعتبار وناهضات باعتبار آخر فالناشطات هي النفوس الكاملة التي نشطت الى العالم العلوي فحللت عقد قوى البدن واتصلت بعالمها، والناهضات هي النفوس المستكملة الناهضة عن العلايق البدنية الى العوالم العلوية التي هي افق عليين))[2] واراد بيم القطران العالم العنصري واراد بالمجتاز السالك الذي وجهته العالم الروحاني وهو يؤكد هنا ان جميع هؤلاء الذين ذكرهم مالم يجتازوا العالم الدنيوي وانفسهم تهتز تارةً فرحاً بما يفيض عليها من العالم العلوي، وتارةً حزناً لشدة شوقها الى ذلك العالم وانزعاجها من القوى البدنية التي تصدها عنه، أي مالم يجتازوا هذا العالم وهم في طرب يطير بهم عنه، ويجعلهم وهم فيه كأنهم ليسوا فيه، فأنهم مالم يكونوا كذلك، تطغى عليهم القوى البدنية فتجرهم من عالمهم النوراني الى عالمها الظلماني، وهو ما عبر عنه بالتقام الحوت لهم، وحينئذ تستولي عليهم الشهوات وتتهشهم افاعيها فينقطع عنهم بركات العالم العلوي ويقعدون((في مهمة البوار))[3]، لاتنعشهم رياح الملكوت ولاتؤنسهم نغمات الاجرام السماوية ويبدو انه يتابع هنا فيثاغورس الذي يذهب الى ان للاجرام السماوية اصواتاً ونغمات حتى ان بعضهم قد ذكر ان فيثاغورس سمع من الافلاك اصواتاً لطيفة ونغمات موزونة، فأسس على تلك الاصوات والنغمات علم الموسيقى[4]. وإذا كان السهروردي قد اشار الى الاجرام السماوية بالفارقين فما ذلك إلالانها في رأيه تؤثر في العالم السفلي وما يجري فيه من الامور.

ومن هذه الفصول قوله: ((قام هرمس يصلي ليلةً عند شمس في هيكل النور، فلما

---

(١) السهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ١٠٨،١٠٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٧.

(٣) السهروردي: المصدر نفسه.

(٤) اميل المعلوف: مقدمته على كتاب اللمحات: ٥١.

انشق عمود الصبح فرأى ارضاً تخسف بقرى غضب الله عليها فتهوي هوّياً، فقال يا أبي نجني عن ساحة جيران سوء، فنودي ان اعتصم بحبل الشعاع واطلعْ الى شرفات الكرسي، فتطلع فإذا تحت قدمه ارضُ وسموات))[1]. رمز بهرمس الى النفس الكاملة الشريفة، وبالصلاة التوجه الى العالم العلوي ورمز بـ(ليلة) الى خمود الحواس الذي اشرنا اليه سابقاً ورمز بـ(عند الشمس) الى خروج قواه العقلية من القوة الى الفعل[2] فأشرقت بالحقائق حتى انشق عمود الصبح الذي يرمز به الى ((ظهور النفس عن البدن لورود الإلهية والبوارق القدسية عليها وكما كان عمود الصبح انما يظهر عن افق الارض عندنا فكذا يظهر عمود هذا الصبح اعني النفس الناطقة بسبب ما وصل اليها من تلك الانوار العقلية عن ارض البدن، فيصدق قوله فرأى ارضاً.. أي رأى هذا السالك اعني النفس الناطقة الظاهرة عن البدن عند التجلي الإلهي ارض البدن وقراه التي هي القوى تخسف بها لكون النفس عند هذا الكشف والظهور في حيز الانوار العقلية والذوات العلوية و البدن حينئذ وقواه في حيز العالم السفلي المغضوب عليه لغاية بعده بالمرتبة عن ذلك الجناب الإلهي، فنادى هذا السالك المرتفع عن حضيض البدن الى اوج العقل: يا أبي، اشارة اما الى الواجب لذاته او الى العقل الذي هو العلة، نجني عن... أي عن القوى البدنية والعلائق المادية فنودي ان اعتصم بحبل الشعاع الذي هو الحكمة النظرية والعملية الموصلتان الى العوالم العلوية واطلع الى شرفات الكرسي التي هي المجردات العقلية، فاذا تحت قدمه ارض وسموات لارتفاعه حينئذ عن العوالم الجسمانية الفلكية والعنصرية. وقد جرت عادة بعض القدماء بتسمية المجردات افلاكاً لاحاطة الاشد نوراً منها بالاضعف كأحاطة السموات بعضها ببعض))[3]. ومن هنا قول افلاطون ((اني رأيت عند التجرد افلاكاً نورانية))[4]. وقد يكون السهروردي قد اراد بأنشقاق عمود الصبح المذكور في النص السابق ((ظهور انوار المعارف وبالارض البدن او المادة

---

(١) السهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٨

(٣) المصدر نفسه: ١٠٨

(٤) السهروردي:حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ...: ١٦٢وكذلك المصدراعلاه: ١٠٨.

مطلقاً وبالقرى النفوس المتعلقة بالابدان او القوى الحالة فيها فكأنه شبه هذه بأهل القرى وعبر بالقرى عن أهلها..واراد بهوّيها انحطاطها عن المرتبة التي تستحقها بأصل فطرتها ... ويريد بالساحة البدن وبجيران السوء القوى البدنية))[1] وكثيراً مايشكو السهروردي من تسلط هذه القوى وقد نعتها في اكثر من موضع باللفظ السابق نفسه فمن ذلك قوله في رسالته(كلمات الصوفية)((أسير على الباب واقف، يشكو من جيران سوء))[2]. وقوله في احدى قصائده التي اتينا على ذكرها:

الى كم آخذ الحيّات صحبي الى كم اجعل التنين جاري[3]

وعن هذه القوى ايضاً قال في احد فصوله القصيرة((ارفض اعداء الله فيك))[4] وهذه القوى هي نفسها التي قال عنها في فصل آخر((قل لقومك خذوا حذركم واتقوا، فقد قرب الموعد فإن لم تنتهوا فان عذاب الله آت))[5].

ولعلّ الارض والسماوات التي ورد ذكرها في النص السابق هي من عالم المثل المعلقة الذي اشرنا اليه سابقاً. وسنجد عند الكلام على(الغربة الغربية) ان السهروردي يذكر فيها بعض المعاني التي ألمَّ بها في هذا الفصل باللفظ نفسه.

ومن هذه الفصول قوله((ان طايفة الله تألهت فتعظمت وتقاطعت فتواصلت وجاوزت غيران جبلي بني الاخياف الى جبلي شرق اصغر وشرق اكبر، وثمّ باب الابواب، أيُّ نسمةٍ سمت اليه اخذتها اعين الله واتقدت فيها شعلة جذّابة فشبتها، وهنالك انمحق المستفرقون، لله كلمة هذا شأنها في المتزعزعين))[6].

يبدو أنه يقصد بطائفة الله قوى النفس التي تهذبت وتأدبت بضرب من التهذيب والتأديب ولذلك فقد شبهها في السيرة الفاضلة باهل الحق لأن هذه القوى قد انقادت

---

(١) السهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) السهروردي: كلمات الصوفية تحقيق حسن علي عاصي: ١٥٢.

(٣) السهروردي: ديوان السهروردي المقتول: ٧١.

(٤) السهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ١٠٥.

(٥) المصدر نفسه: ١٠٦.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٩ ـ ١١٠.

للعقل وتخلقت بالاخلاق المرضية فأرتدعت القوى المحركة عن الانهماك في الافعال الغضبية والشهوانية واتبعت القوى المدركة احكام العقل واعرضت عن منازعته ومجاذبته ولم تعد تعارضه في قضاياه[1] وبذلك فقد تجاوزت هذه القوى (غيران جبلي بني الاخياف) التي اراد بها في هذا الموضع بطون الدماغ وغيرها من محال القوى البدنية حيث اراد بأحد الجبلين محل القوى المدركة وبالآخر محل القوى المحركة، والاخياف المختلفون ومنه يقال الأنام اخياف ولعله يقصد بذلك اختلاف القوى المدركة عن القوى المحركة واختلاف كل قوة من هذه القوى عن غيرها ومن ثم فكل منها ينزع الى نيل لذته الخاصة به وتسخير القوى الاخرى من اجل ذلك.

اما الجبلان اللذان تجاوزت تلك الطائفة اليهما عند تجاوزها غيران جبلي بني الاخياف احدهما شرق اصغر وهو عالم النفوس الفلكية والثاني شرق اكبر وهو عالم العقول فجعل البدن... كالمغرب الذي يغرب فيه النفوس لخفاء اثارها بسبب العلاقة البدنية وعالم النفوس والعقول مشرقان لان المشرق محل طلوع الانوار الكوكبية والعقول تطلع من الافق الالهي كما تطلع النفوس من الافق العقلي ويجوز ان يكون ظهور النفس عن البدن بعد الرياضة واشراقها وتجليها بحيث يظهر لها عالم النفوس الذي هو كالمشرق لها لظهورها عن افق البدن الذي هو كالمغرب ثم يظهر عالم العقل لها بعد ذلك الذي هو لها كالمشرق لظهورها عن افق عالم النفس الذي هو كالمغرب الى عالم العقل المشرقي[2] وربما كان المقصود بمجاوزة جبلي بني الاخياف الى شرق اصغر وشرق اكبر هو خروج قوى النفس الناطقة من القوة الى الفعل ومن ثم اشراقها بأنوار العالمين النفسي والعقلي لانها ما دامت بالقوة فهي اسيرة لاتستطيع ان تخرج من غيران جبلي بني الاخياف ولذلك قال السهروردي في فصل آخر: ((ان انساناً لم يحارب بني جنٍ أووا الى قلة طود منعوا حق الله عز وجل لن يعبر عن سكته الى درب الأزل ولن يصل الى ساحل العزة))[3]. فيبدو ان

---

(١) ابن سينا: حي بن يقظان، ضمن رسائل الشيخ الرئيس .... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الأول: ١٧ الحاشية.

(٢) السهرودي:كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الالهية: ١١٠ الحاشية

(٣) المصدر نفسه: ١٠٦.

مايقصده بالعبور من سكته الى درب الازل هو المعنى نفسه الذي قصده بمجاوزة جبلي بني الاخياف الى جبلي شرق أصغر وشرق اكبر ولعلّه اراد ببني جن القوى المدركة الباطنة واذا كان قد دعا الى محاربة هذه القوى فما ذاك إلاّ لان هذه القوى قد تسوّل له التصديق بما لاوجود له كالقوة الوهمية التي تحكم بأستقذاز العسل لمشابتهه المرارة وتتبع النفس في ذلك حكم الوهم وان كان العقل يكذبه[1] وكالقوة المتخلية التي تسول له انكار المعاني العقلية لان ادراكها جسمي وإذا أقرّت بأثبات مبدأ أول أو خالق معبود فانها تثبته على انه جسم طبيعي كفلك وكوكب او جسم صناعي كصنم[2] وهكذا فان هذه القوى وإن كانت ضرورية في اكتساب المعرفة فأنها قد تخرج بالنفس عن حدّ الاعتدال فينبغي سياستها والحذر منها وهو ما اراده بمحاربتها. اما(باب الابواب) الذي ذكره في النص السابق فيحتمل ان يريد به العقل الاخير الذي هو علة نفوسنا وربما اراد به العقل الاول إذ ان جميع العقول ابواب يلجها السالكون الى الله تعالى وهذا العقل هو الذي يسلك من كلها اليه ومنه الى القيوم نور الانوار[3]، ولما كان قد قال بعد ان ذكر باب الابواب: (ايُّ نسمةٍ سمت اليه) وقد قصد((بالنسمة النفس وسموّها ارتقاءها وتوجهها الى الجنبة العالية))[4] فهذا يرجح انه يقصد بـ(باب الابواب) العقل الآخير الذي هو العقل الفعالّ لانّ النفس لاترتقي الى العقول الفعالة الأخرى ولاتخرج قواها الى الفعل الابتوسط هذا العقل فكان بذلك باب الابواب الذي يرتقى منه الى العقول الأخرى التي هي ابواب يلجها السالكون الى الله تعالى وهذا مايؤكده قوله (أخذتها اعين الله) فقد أشار بـ(اعين الله) الى "الجواهر العقلية"[5] التي ترتقي اليها النفس اذا ما

---

(١) محمد عثمان نجاتي: الادراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠: ١٧٥.

(٢) ابن سينا: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس.. في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الاول: ١٧.

(٣) السهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ١١٠ الحاشية.

(٤) المصدر نفسه: ١١٠ الحاشية.

(٥) السهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية:١١٠ الحاشية.

أهتدت الى العقل الفعال. ولما كانت النفس لاترقى الى ذلك العالم الا اذا صفت من كدورات المادة وخلصت من علائق العالم الحسي وخرجت جميع قواها العقلية الى الفعل وصارت من جنس العالم العقلي فأنه قد عبر عن ذلك بقوله (اتقدت فيها شعلة جذابة فشبتها) لانه لما كان قد اطلق عالم الانوار على العالم العقلي فأنه قد عبر عن فيض المعارف والعلوم عليها من ذلك العالم بالشعلة التي اتقدت فيها وجعلتها مجانسة للعالم النوراني وهذا ربما ذكرنا بقول ابن سينا:

انما النفس كالزجاجة والعلـ ... ـمُ ضياءٌ وحكمة الله زيتُ

فاذا اشرقت فأنك حيٌّ ... واذا اظلمت فانّك ميتُ[1]

رسائله الرمزية

قد ذكرنا فيما سبق ان السهروردي قد كتب عدة رسائل رمزية ذات طابع قصصي منها رسالة اصوات اجنحة جبرائيل والغربة الغربية وعقل سُرْخ وكلمات ذوقية او رسالة الابراج ورسالة في حقيقة العشق او مؤنس العشاق وغيرها وفيما يأتي دراسة اهم هذه الرسائل بالتفصيل.

أصوات اجنحة جبرائيل او آوازير جبرائيل:

يشير السهروردي في مقدمة رسالته هذه الى السبب الذي دفعه الى كتابتها وهو انه قد سمع رجلاً سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها واستهزأ بمصطلحات المتأخرين ولاسيما كلام ابي علي الفارمذي استاذ الغزالي إذ اخذ عليه ذلك الرجل قوله ان اكثر الاشياء التي ندركها بالحواس تنبعث من صوت اجنحة جبرائيل وعدّ ذلك ضرباً من الهذيان المزخرف فأنبرى له السهروردي في ذلك المجلس يشرح المقصود بأصوات اجنحة جبرائيل عسى ان يردع الساخر عن جهله ولأجل هذا أطلق على هذه

---

(١) ابن سينا: ديوان ابن سينا،تحقيق نور الدين عبد القادر وهنري جاهية، الجزائر، ١٩٦١ : ١٣٥.

الرسالة (أصوات أجنحة جبرائيل)[1] .

وواضح ان السهروردي يشير بالرجل الذي تطاول على ائمة الطريقة الى اهل الظاهر من عامة الناس وهو نفسه قد سمى هذا الرجل بليداً عامياً[2].

وهذه الرسالة "في جوهرها قصّ لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة ، وفي خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم اتى مما وراء المكان علوم اسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية... وفي وسعنا ان نميز فيها قسمين على وفق ما ورد فيها من تعليم يناظر التكوين الروحي المزدوج الذي يجب ان يظفر به الصوفي الكامل"[3] .

يتناول القسم الأول منها نظرية الفيض بشكلها المعروف عند الفارابي وابن سينا ولكنه لم يعتمد طريق البرهان الفلسفي لتبيان فيض العقول وتكوّن الاجرام السماوية وعالم الكون والفساد ، بل سلك الى ذلك طريق الحوار الرمزي الذي لايتناول البحث بأسلوب منطقي متماسك[4].

اما القسم الثاني ففيه مجموعة من الاسئلة من نوع آخر تماماً ، فبدلاً من الصور التي كانت في القسم الأول ترمي الى معلومات كونية وفيزيائية تشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية[5].

وفيما يأتي عرض وتحليل لأهم ما جاء في هذه الرسالة:-

ويبدأ السهروردي رسالته بقوله ((في يوم ما انطلقت من حجرة النساء وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال كان ذلك في ليلة انجاب فيها الغسق ... وبعد ان امسيت في غاية القنوط من هجمات النوم اخذت شمعاً في يدي متضجراً ، وقصدت الى رجال قصر امي ، وطوفت في ذلك الليل حتى مطلع الفجر وعندئذ سنح لي هوس

---

(١) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٠ . ١٤١، وكذلك: اميل المعلوف، مقدمته على كتاب اللمحات للسهروردي: ٤٠ .

(٢) المصدران نفسهما، الاول: ١٤١ والثاني: ٤٠.

(٣) هنري كوريان وپاول كروس: مقالة بعنوان ((اصوات اجنحة جبرائيل للسهروردي)) وقد نقل الفصل الثاني منها عبد الرحمن بدوي في كتابه شخصيات قلقة في الاسلام: ١٣٦ .

(٤) اميل المعلوف: مقدمته على كتاب اللمحات: ٤٥.

(٥) هنري كويان وپاول كروس: المصدر السابق: ١٣٧.

دخول دهيلز ابي))[1]. وهو يشير بـ(حجرة النساء) الى اكدار عالم الاجسام وقد نسب هذا العالم الى الانوثة لانه محل الاحساس والشهوات ودار اللذائذ الطبيعية[2] ولذلك قال في رسالة الغربة الغربية ((أقتل امرأتك))[3] وقال ((اخذت ظئري.. والقيتها في اليم))[4] وقال ((وأختي... اخذتها غاشية من العذاب))[5]. ولما كانت الحواس تنقسم عندهم الى ظاهرة وباطنة فقد رمز السهروردي الى الأولى في النص السابق بالأطفال لان الحواس الظاهرة لاتحفظ ما تدركه فكانت بمثابة اطفال ورمز الى الثانية بالرجال لان الحواس الباطنة هي التي تحفظ تلك المدركات اذ انها تعد عندهم آلات الإدراك وحوافظ المعاني الكلية[6]. وبهذا ينتفي ما ذهب اليه بعضهم من اننا اذا اعتبرنا الرجال رمزاً للحواس الباطنة فيجب اذاً ان نعطي لكلمة النساء التي وردت في النص السابق معنى الحواس الظاهرة وان نفهم الاطفال بمعنى العلائق الحسية المادية عامة. وحجتهم في ذلك ان كلمة النساء يجب ان تقابل الرجال مثلما تقابل الأم الاب اذ ان الأم في النص السابق تعني الهيولى او الجسم وهي بهذا تقابل الاب الذي رمُز به الى العقل[7] وبهذا يصبح المقصود عندهم بكلمة الأم مطابقاً للمقصود بكلمة الاطفال بينما المقصود بكلمة الام عندنا مطابق للمقصود بكلمة النساء وهوالمعنى الذي أشار اليه الشارح[8] وخالفه المحقق بسبب الاشكال الذي اشرنا الى حله[9].

ولعلّ السبب الذي جعل السهروردي ومن قبله ابن سينا يرمزان بالأم الى القوى

---

(١) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٤١.

(٣) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق ...: ٢٨٢.

(٤) المصدر نفسه: ٢٨٤ .

(٥) المصدر نفسه: ٢٨٨.

(٦) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤١.

(٧) المصدر نفسه: ١٤٢.

(٨) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤١.

(٩) المصدر نفسه: ١٤٢.

البدنية هو انهما وجدا ان العقل لايخرج من القوة الى الفعل إلاّ بمعونة هذه القوى لذلك فهي بمثابة الأم[1]، وهذا مايشير اليه حال السارد في النص السابق الذي يفزع الى رجال قصر الام مستعيناً بالشمع الذي رمز به الى العقل مما يدلّ على انّ العقل لايستغني عن الحس[2]، ولعلّ ما يقصده السهروردي هنا قريبٌ مما ذهب اليه ابن سينا من ((انّ القوة العقلية اذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال واشرق عليها نور العقل فينا... استحالت مجردة عن المادة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة، لاعلى انها نفسها تنتقل من التخيل الى العقل منا، ولاعلى ان المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره مجرد يفعل مثل نفسه، بل على معنى ان مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال. فأن الافكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض))[3] وهذا مايتأكد لنا من تمثيل السهروردي السهروردي لحال السارد في اقباله على الرجال واستعانته بالشمع بمن يطوف في الليل حتى مطلع الفجر، فقد رمز بالطواف في الليل الى اطلاع العقل على الجزيئات المخزونة في الحواس الباطنة المرموز اليها برجال القصر، ورمز بمطلع الفجر الى اشراق نور العقل الفعال عليه. وبذلك فقد اصبح متهيئاً لدخول دهليز ابيه اذ رمز بالدهليز الى وجود نفسه وبابيه الى علة وجود نفسه، وهي العقل وقد سماها اباً جرياً على عادة القدماء اذ كانوا يسمون المبادئ بالآباء وقد أشرنا الى ذلك سابقاً. اما دخول الدهليز فقد قصد به سرّ باطنه والتفكر في أرجاء نفسه[4].وذكر انه ((قد كان لذلك الدهليز بابان: احدهما الى المدينة، والاخر الى الصحراء والبساتين))[5].

وهو يقصد بهذين البابين النفس والجسم إذ اشار بباب المدينة الى الجسم

---

(١) ابن سينا: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الاول: ٢ الحاشية

(٢) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤١ . ١٤٢ .

(٣) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، النفس، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد وتصدير ومراجعة ابراهيم مدكور، القاهرة، ١٣٩٥هـ . ١٩٧٥م : ٢٠٨.

(٤) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٢.

(٥) المصدر نفسه: ١٤٢.

وبالآخر الى النفس، ويبدو انه قصد بالصحراء عالم العقول الفعالة لان ماهياتها مجردة عن الهيولي إذ أنها قائمة بذاتها عن غير حاجة الى موضوع وقصد بالبساتين عالم النفوس الفلكية إذ انها ملابسة للمادة نوعاً من الملابسة إذ انها لاتنفك عن تحريك الافلاك[1] وهذا عين ما أشار اليه ابن سينا في رسالة حي بن يقظان إذ انه قد قال عن العقول الفعالة ((وكلهم مصحرون))[2] ليشير الى تجردهم عن المادة وقال عن النفوس الفلكية((وهم حاضرة متمدنون يأوون الى قصور مشيدة وابنية سرية))[3] ليشير الى ملابستهم للمادة.

ولانستبعد ان يكون السهروردي قد رمز ببابي الدهليز السالفي الذكر الى قوتي النفس النظرية والعملية اذ((ان للنفس قوتين: احداهما، نظرية بها تدرك الكليات وهي وجه عقلي لها الى القدس. والثانية عملية بها تدرك الأمور المتعلقة بالبدن فيما يتعلق بمصالحه ومفاسده. وتستعين بالنظرية وبها التحريك وهي وجه عقلي للنفس الى البدن))[4]. فيكون على وفق ما ذكرنا باب المدينة رمزاً لوجه النفس الى البدن والباب الآخر رمزاً لوجه النفس الى القدس لذلك فعندما يغلق الباب الذي يؤدي الى المدينة اغلاقاً محكماً ويتجه الى الفتق الذي يؤدي الى الصحراء أي عندما ((يترك المحسوسات ويتجه الى المعقولات))[5] تتجلى له المبادئ العالية او العقول العقول العشرة كما يسميها فلاسفة الاسلام في هيئة شيوخ عشرة حسان السيماء قد اصطفوا هناك صفاً. وهو قد جعلهم شيوخاً ليشير الى قدمهم، ولما كان جمالهم

---

(١) السهروردي: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الاول: ٢٠، ١٨ الحاشية.

(٢) جواد كاظم عبهول: المصدر السابق: ١٦٢ كذلك.
Henry corbin: Avicenna and the visionary Recital , p. 149 , 365.

(٣) ابن سينا: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس... في اسرار الحكمة المشرقية الجزء الاول: ١٨.

(٤) السهروردي: اللمحات، تحقيق نجفقلي حبيبي ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق ...، جلد جهارم: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٥) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٢.

وكمالهم محضين، وكل الكمالات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل، فقد تمكنت هيبتهم وعظمتهم من نفسه، وبقي نظر بصيرته المتجه الى جمالهم ساكناً من التحير، ولم يجد له استعداداً للاتصال بهم، والتحدث اليهم؛ لان ذكرى بعض التعلق المادي وقفت حائلة بينه وبينهم. وعندما يتجه الرائي قاصداً السلام على الشيخ الذي وقف في طرف الصف فان ذلك الشيخ بسبب من حسن خلقه سيسبقه بالسلام ويبتسم في وجهه تبسماً لطيفاً. وهو يشير بالشيخ الى العقل الفعال لانه آخر العقول وعنه صدر عالم ما تحت فلك القمر وهو اشار بسبق الشيخ بالسلام على الرائي وتبسمه الى انكشاف العلم وفيض العقل الفعال به عند استعداد نفس الرائي لتلقيه[1].

ويبدوان هؤلاء العشرة في تجلٍ دائمٍ وفيضٍ لاينقطع وإذا كان المتكلم لم يشعر به من قبل فما ذلك الالانه كان لايمتلك الاستعداد لتلقيه وهذا ما يوضحه السهروردي في رسالته هذه بقوله على لسان الرائي ((قلت للشيخ : لماذا نزلت الى هذه الدار اذا أدعيتّ على نفسك عدم التحرك؟ قال: ياسليم القلب ان الشمس تدور في فلكها دائماً. الاان المكفوف ان كان لايدركها ولايحس بحالها فان عدم احساسه لايوجب عدم وجودها او سكونها في مكانها. ولو زال ذلك النقص عن المكفوف فانه لايسوغ ان يطالب الشمس قائلاً : لماذا لم تكوني في العالم من قبل، لماذا لم تباشري دورانك الدائم؟ لان دوام حركتها ثابت الى الابد، فليس التغير في حالة الشمس، بل في حالة الكفوف. كذلك نحن فأننا دائماً في هذا الصف. واما عدم رؤيتك ايانا فليس دليلاً على عدم وجودنا او على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا ان التبدل في حالك انت))[2].

ويمكننا مقارنة ما ورد هنا بما جاء في رسالة(حي بن يقظان) لابن سينا ففيها نجد هذا الشيخ الذي رمز به الى العقل الفعال، بل فيها ايضاً نجد هذه الجزئية التفصيلية التي تشير الى ان الشيخ هو الذي بدأ بالسلام[3].

---

(١) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٣ الحاشية وكذلك ابن سينا: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الاول: ٢٠١.

ولما سأل الرائي: من اين اقبل هؤلاء السادة يشرفونني...؟ اجابه الشيخ الذي على طرف الصف فقال: اننا جماعة متجردون، وقد وصلنا اليك من حيث أين لااين. وهو يشير بتجردهم الى تنزههم عن مخالطة المواد العنصرية والمواد الفلكية لان العقول روحانية مطلقة ولذلك فقد نفى نسبتهم الى المكان وهو ما عبر عنه بسلب الاينية التي هي من الاعراض الجسمانية واحدى المقولات العشر وإذا كان الرائي لم يفهم جواب الشيخ فما ذلك الا لانه اعتاد ان يرى الاشياء دائماً في المكان وان ذكرى التعلق المادي مازالت تحول بينه وبين إدراك الاشياء على حقيقتها ولذلك فقد عاد يسأل: في أي اقليم توجد تلك المدينة؟ فقال: في اقليم لاتجد السبابة اليه متجهاً وهو هنا يؤكد نفي الجسمية عن العقول لان كل ما يشار اليه بالاصبع فهو جسم[1] ((وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة، مثل قوله تعالى: ((ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمنية)[2]، ومثل قوله (يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون)[3]... الى غير ذلك من الآيات... كلها مبنية ان الله في السماء... واليها كان الاسراء بالنبي(ص) حتى قرب من سدرة المنتهى))[4]. وهذا ما أشار اليه السهروردي في رسالة لغة موران حينما ذكر ان ابا طالب المكي قال عن الرسول ان المكان انطوى عليه وذكر قول الحلاج المشهور عن معراج النبي انه[5] ((غمض العين عن الأين))[6] وهذه الأقوال مفروض انها مروية عن قاضٍ حكيم

---

(١) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة: ١٤٣.

(٤) سورة الحاقة، الآية: ١٧.

(٥) سورة السجدة، الآية: ٥.

(٤) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ. ١٩٧٨: ٨٣ . ٨٤.

(١) السهروردي: لغة موران ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق ... جلد سوم مجموعة آثار فارسي، تصحيح وتقديم سيد حسين نصر وكتب له مقدمتة وتحليلاً بالفرنسية هنري كوربان: ٢٩٦ . ٢٩٧. وكذلك هنري كوربان: السهروردي المقتول مؤسس المذهب الأشراقي ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٢٤ . ١٢٥.

(٢) السهروردي: لغة موران ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق ... جلد سوم مجموعة آثار=

وسط جمع من السلاحف، سرعان ما صرفته وشتمته قائلة كيف يمكن ماهية متمكنة ان ترفع من المكان وتتحرر من اتجاهاته الستة؟ ثم قذفته بالطين صائحة: لقد عزلناك! انت معزول![1].

وبعد ان يقتنع الرائي بتجردهم عن المادة يسأل: اخبرني وكرامتكم ما الذي يشغلكم اكثر أوقاتكم؟ قال: ان حرفتنا الخياطة؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه، وأننا لسائحون وهو يقصد بالخياطة انهم يهبون الصورة الى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه الهيولى أي انهم يحدثون الحوادث في العالم السفلي وهو قد اتخذ الخياطة رمزاً لذلك لان مادة القميص لاّ تعطى لها صورة القميص الا بالخياطة. واشار بحفظ كلام الرب الى ان العلوم والمعارف الحاصلة فيهم انما هي من واجب الوجود بذاته وقصد بالسياحة انتشار فوائدهم على جميع الموجودات وحين يسأله في موضع آخر من الرسالة ان يعلمه الخياطة[2] يجيبه الشيخ ((وليس لأشباهك ولنظرائك قبلٌ بهذا، فأن ذلك العلم غير ميسر لنوعك، وذلك ان خياطتنا لاتتعلق بعملية وقص والة على اني أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة))[3].وهو يؤكد هنا ان الخياطة بالمعنى الذي اشار اليه سابقاً اعني تركيب الصورة مع الهيولى غير متاح للنوع الانساني إذ انهم لايملكون الاستعداد لذلك وان كل مايستطيع ان يتعلمه من هذه العملية الكونية هو علم الطب واصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج[4] وهو ما عناه بتصليح

=فارسي، تصحيح وتقديم سيد حسين نصر وكتب له مقدمة وتحليلاً بالفرنسية هنري كوربان: ٢٩٧، وكذلك هنري كوربان: السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٢٥.

(١) المصدران نفسهما، الاول: ٢٩٧، والثاني: ١٢٥

(٢) السهروردي: اصوات اجنحة جبرائيل: ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٩.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٩ وكذلك هنري كوربان وباول كروس: المصدر السابق ضمن المصدر نفسه: ١٣٧.

الخرقة المرقعة وهو قد اشار بالخرقة الى الجسد لانه لابدّ ان يفنى في آخر العمر وينحل الى ما جبلَ منه ووصفها بانها مرقعة ليشير الى ان الجسد عبارة عن مزيج من عناصر متباينة واشار بخشونتها الى ان هذه العناصر التي جبل منها البدن كثيفة وهي بهذا تختلف عن مادة الاجرام السماوية لان تلك الطف واشرف.

ويتحدث السهروردي في رسالته هذه عن كرة العالم فيقول على لسان الرائي: ((فنظرت فإذا ركوة مطروحة في حوض، وهي ذات احد عشر ثنياً، وفي داخلها ماء، يخالطه رملٌ كثيف))[1] وهو يقصد بهذه الركوة كرة العالم وتسعة من هذه الثنايا الاحد عشر هي الافلاك التسعة، والاثنان الآخران احدهما العنصر الناري والثاني العنصر الهوائي، لأن العنصر الناري يحيط بالعنصر الهوائي وكلاهما محاط بالافلاك، ويقصد بالماء العنصر المائي، وبالرمل العنصر الترابي وبهذا يكون قد ذكر العناصر الاربعة. وهو لايقول بان ثمت ثلاثة عشر ثنياً، لان الماء والتراب لايدخلان فيها، لانهما معاً في حاجة ضرورية الى شيء محيط، وهو يذكر هذه الثنايا الاحد عشر نظراً الى كرويتها واستدارتها واحاطتها[2].

وتكلم السهروردي على الافلاك التسعة فقال: ((وفي كل طبقة من طبقات الركوة... اعني في كل خلية من الخلايا التسع العليا، كان قد اثبت زرٌ نير، الا في الطبقة الثانية التي كانت ازرارها النيرة كثيرة جداً... اما الطبقة العليا فلم يكن فيها أي زر))[3]. وهو يقصد انه يوجد في كل من الافلاك التسعة كوكب دريّ، اللهمَّ الا في الفلك الثامن ففيه ركزات كواكب كثيرة. اما الفلك التاسع فهو خال من الكواكب ولذلك فقد ذكر انه لم يكن فيه أي زر، والسبب في أن الشيخ قد تحدث عن الطبقة العليا والثانية وقصد بهما الفلك الثامن والتاسع هو ان بصيرته تحيط بالافلاك وما هو بالنسبة الينا طبقة تاسعة هو بالنسبة اليه طبقة أولى[4]. واذ

---

(١) أميل المعلوف: المصدر السابق: ٤١.

(٢) السهروردي: اصوات أجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٤) السهروردي: اصوات أجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٤ ـ ١٤٥ الحاشية.

كان السهروردي قد تابع في بعض مؤلفاته من سبقه من فلاسفة الاسلام فقال عن كيفية صدور الأفلاك عن العقول الفعالة: ((فأول ما ابدع الله تعالى ابدعه امراً عقلياً حياً عالماً... فباعتبار نظره الى بارئه وتعقله - وهي جهة اشرف - يوجد منه عقل آخر؛ وباعتبار نظره الى امكانه وتعقله - وهي جهة اخسّ - منه يوجد فلك؛ وباعتبار تعقل ذاته نفسُ الفلك وكذلك من الثاني عقل ثالث وفلك ثان ونفس الفلك))[1] وهكذا الى العقل العاشر الذي يصدر عنه عالم العنصريات ونفوس الانسان[2] فان السهروردي قد اشار الى ذلك في رسالته هذه فقال على لسان الشيخ الأخير الذي كان يحاور الرائي: ((وهؤلاء الاصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحداً من تلك الثنايا فهي من فعلهم وصناعتهم.. اما الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنها من تحصيلي))[3]. فهو يشير بالشيخ الذي جاء الكلام على لسانه الى العقل الفعال وبالرفاق التسعة الى العقول الفعالة الآخرى وقصد بالثنايا الافلاك. اما الطبقتان السفليان فالمقصود بهما عنصري النار والهواء واراد بالماء والرمل عنصري الماء والتراب وهو يشير بهذا الى ان العناصر الاربعة قد صدرت عن العقل الفعال. ثم قال السهروردي على لسان الشيخ نفسه((ليس لنا زوج، ولكن لكل واحد منا ولد، ولكل احد منا رحى وقد وكلّنا كل ولد برحى من الارحاء يديرها، وبينما يتصرفون في تلك الارحاء لاننظر نحن اليها بل الاولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الارحاء: بأحدى عينيه ينظر الى رحاه، وبعينه الاخرى يلتفت دائماً الى جانب ابيه))[4].

وهو يشير بقوله (ليس لنا زوج) الى تجرد العقول عن المادة، وهو ايضاً ماقصده بعدم التفاتهم الى الارحاء، اذ انه يقصد بالارحاء الافلاك التسعة والعناصر الاربعة التي اشار اليها فيما سبق بالثنايا وأراد بالأولاد الانفس الفلكية التي تدير كل

---

(١) السهرودري: رسالة في اعتقاد الحكماء ضمن مجموعة دوم مصنفات: ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦٥.

(٣) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٦.

واحدة منها فلكاً من الافلاك[1] ((عشقاً وتشويقاً))[2] وهي في الوقت نفسه لاتغفل عن النظر الى مبدئها واقتباس العلوم منه. وهو قد نسب البنوة الى النفس ونسب الابوة الى العقل لان العقل هو سبب وجود النفس مادام وجود النفس قائماً بالعقل ولايعكس[3]. واما قوله على لسان ذلك الشيخ ((رحاي... ذو اربع طبقات وأولادي في غاية الكثرة... وفي كل لحظة ينشأ لي عدة اولاد واني ابعث كل واحد منهم الى رحاه، ولجميعهم مدة معينة يتولى كل عمارة رحاه. واذا انقضى وقتهم يرجعون الي ولن يفارقوني مرة اخرى، بل ينشأ اولاد أخر، يذهبون الى رحاهم))[4]. فانه يشير بالرحى هنا الى الهيولى ويشير بالطبقات الى العناصر الاربعة التي هي اول مايلابس الهيولي من الصور وان جميع المركبات تنحل الى هذه العناصر التي لاتنفك الهيولي عن ملازمة احد صورها الا في الذهن ولذلك فقد شبهها بالطبقات التي تلازم الرحى. واشار بكثرة الاولاد الى الصور التي تطرأ على مواد العالم ولأنَّ هذه الصور متعاقبة وان الموجودات تكون وتفسد فقد عبر عن ذلك بان لكل ولد من هؤلاء الأولاد وقتاً معيناً يدبر فيه رحاه ثم يرجع الى مبدئه ليعقبه غيره الى تلك الرحى وذكر ان من يرجع اليه ويترك رحاه لن يفارقه بعد ذلك مشيراً بهذا الى استحالة اعادة المعدوم[5] ويكاد السهروردي في هذا الموضع من الرسالة يعيد علينا ما ذكره ابن سينا في رسالة حي بن يقظان فقد تحدث ابن سينا عن الهيولى فقال عنها على لسان الشيخ الذي هو ايضاً رمز الى العقل الفعال: ((اقليم... لاعمار له الاغرباء يطرأون عليه والظلمة معتكفة على اديمه... وارضه سبخة كلما أهلت بعمّار نبت لهم فابتنى بها آخرون يعمرون فينهار ويبنون فينهال وقد أقام الشجار بين أهله بل القتال فأينما طائفة استولت على عقر ديار الآخرين وفرضت عليهم الجلاء تبتغي قراراً فلا

---

(١) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٦ وكذلك: اميل معلوف: المصدر السابق: ٤٢.

(٢) السهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٩١.

(٣) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٦ . ١٤٧.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٧.

(٥) المصدر نفسه: ١٤٧.

تستخلص الإخسارا وهذا ديدنهم لايفترون))[1]. فقد رمز ابن سينا هنا بالأقليم الى الهيولى وبالغرباء الذين يطراون عليه الى الصور التي تطرأ على الهيولى وأشار باعتكاف الظلمة عليه الى قرب الهيولى من العدم واشار بكون ارضه سبخة وانها كلما أهلت بعمار نبت لهم فابتنى بها آخرون الى ان الصور تتعاقب على الهيولى ولاتستقر فيها وأيمّا صورة حلتّ في هيولى موجود ما سرعان ما تفسد وتحل في هذه الهيولى صورة آخرى[2].

وهذه هي المعاني نفسها التي ألمّ بها السهروردي في النص السابق. وحينما سأل الرائي: ((كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد؟))[3] أجابه الشيخ: ((اعلم اني لااتغير عن حالي وليس لي زوج، غير اني املك جارية حبشية لاانظر لها ابداً حتى لاتصدر عني حركة. والواقع ان تلك الجارية متمكنة في وسط الأرحاء ناظرة الى الارحاء ودورانها وحركاتها. وكلما تحركت الارحاء ظهر دورانها في حدقتها ونظر عينيها. وعندما تلتفت حدقة الجارية السوداء، ونظرها يلقاني اثناء ذلك الدوران، يخلق مني ولد في رحمها من غير ان يحدث مني تحرك او تغير))[4] وهو يقصد بالجارية الحبشية الهيولي المجردة عن الصورة، اما لونها الاسود فيعني العدم لان الهيولى لاوجود لها الا بالصورة [5] وهو المعنى نفسه الذي اشار اليه ابن سينا في النص السابق حينما قرنها بالظلمة إذ ان الظلمة ايضاً سوداء حتى انّ ابا العلاء المعري حينما وصف ليلته بشدة الظلام قال عنها:

ليلتي هذه عروسٌ من الزنجِ ...[6]

---

(١) ابن سينا: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الاول: ٩.

(٢) المصدر نفسه: ٩.

(٣) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة: ١٤٨.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٨.

(٥) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة: ١٤٨.

(٦) أبو العلاء المعري: سقط الزند، شرحه احمد شمس الدين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ١٩٩٠م: ٩٠

بل ان ابن سينا أيضاً قد شبه الهيولى بالمرأة الأمة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت ذمائمها بالكم[1] اذ ان ((الهيولي مقر العدم فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الإضافي ولولاها لابسها العدم المطلق))[2].

اما الارحاء التي يذكرها السهروردي في النص السابق فهي الافلاك نفسها التي اشرنا اليها سابقاً وهو يشير هنا الى ان حركة الافلاك تجعل الهيولى ذات (صلاحية ما واستعداد) لئن تفيض عليها الصورة من العقل الفعال وقد عبر بنظر الجارية والتفاتها الى الشيخ عن حصول ذلك الاستعداد كذلك نجد في النص السابق تأكيد السهروردي على تنزيه الشيخ عن الحركة والتغير لانها من خواص الاجسام[3].

وبهذا فقد اتينا على ما جاء في القسم الأول من الرسالة وهو يمثل المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفي. وبعد هذا تتغير اللهجة العامة ويطلب الرائي من الشيخ الحكيم ان يعلمه كلام الله فيجيبه الشيخ بأنه مادام في هذه القرية فلايمكنه ان يتعلم كثيراً من كلام الله مشيراً بهذا الى ان النفس الناطقة ما دامت في الجسد فأنها ستظل محجوبة بالحسيات عن ادراك حقائق العلوم ثم يتكلم الشيخ على الكلمات الثلاث الكبرى والوسطى والصغرى. فالكلمات الكبرى هي العقول النورانية العشرة الفائضة عن الله. والوسطى هي الملائكة المحركة للافلاك اما الكلمات الصغرى فهي النفوس الانسانية[4]. ويذكر الشيخ ((ان لجبرائيل جناحين: احدهما عن يمين وهو نور محض واما الجناح الايسر فتمتد عليه بقعة سوداء كانها الكلف الذي يظهر في وجه القمر))[5] وهو قد اراد بجناحه الايمن النوراني هو اننا اذا نظرنا اليه بالنسبة الى علته كان واجباً واراد بجناحه الايسر ذي البقعة السوداء

---

(١) ابن سينا: رسالة العشق ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الثالث: ٦.

(٢) المصدر نفسه: ٦.

(٣) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٨.

(٤) اميل معلوف: المصدر السابق: ٤٦.

(٥) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٥٢ ـ ١٥٣.

هو اننا اذا ما نظرنا اليه من جهة ذاته وماهيته وجدناه ممكن الوجود[1] وهذا ما أوضحه السهروردي بقوله في هذه الرسالة ((فأذا نظرت مالجبرائيل من الوجود بجود الحق فانه يوصف بوجوب الوجود. واذا نظرت اليه بقدر استحقاق ذاته فانه يوصف بالعدم؛ ومن هذه الجهة يلزم امكان الوجود. فهذان المعنيان ممثلان في جناحي جبرائيل: الايمن اضافته الى الحق، والايسر استحقاقه في ذات نفسه))[2] وهذا هو ما أوما اليه السهروردي في مقدمة حكمة الاشراق لما أكد انه على الرمز يبتنى قاعدة اهل الشرق في النور والظلمة[3] وهو ايضاً ما قصده بقوله انه قد احيا حكمتهم النورية[4] الذي كرره في اكثر من موضع من مؤلفاته، اذ انه قد عدّ قولهم باصلين احدهما نور والاخر ظلمة رمزاً على الوجوب والإمكان، فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة قائم مقام الوجود الممكن، لأنّ المبدأ الأول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة[5].

ويمكن مقارنة جناحي جبرائيل هنا بالاخوة الثلاثة الذين ذكرهم السهروردي في رسالته (في حقيقة العشق او مؤنس العشاق) فقد ذكر في مقدمتها ما اشرنا اليه سابقاً من ان العقل الأول له ثلاثة انواع من التعقل فمن تعقله لبارئه يتولد الجمال، ومن تعقله لذاته يتولد العشق، ومن تعقله لامكانه يتولد القلق[6].

وهذا يعني انه قد رمز بالجمال الى العالم العقلي، ورمز بالعشق الى العالم النفسي ورمز بالقلق الى عالم الاجرام.

---

(١) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٣.

(٣) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم ...: ١٠ . ١١.

(٤) السهروردي: كلمة التصوف ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، جلد جهارم: ١٢٨.

(٥) السهروردي: حكمة الاشراق: ٣٠١ هامش ١٣.

(٦) السهروردي: في حقيقة العشق او مؤنس العشاق ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق ... جلد سوم: ٢٦٨ . ٢٦٩ وكذلك هنري كوربان وپاول كروس: الفصل الثاني من مقال بعنوان اصوات اجنحة جبرائيل: ٣٨ . ١٣٩ وكذلك اميل معلوف: مقدمته على كتاب اللمحات للسهروردي: ٤٨ . ٤٩.

ولما كان السهروردي قد اشار في رسالته الى ان هؤلاء الاخوة قد قدموا الى العالم الأرضي حيث اقام الجمال مع يوسف، والعشق مع زليخا، والقلق مع يعقوب[1] فان هذا يعني ان الانسان عند السهروردي كما ذكرنا سابقاً صورة مصغرة من العالم الأكبر. ولذلك فهو ايضاً يحتوي على عقل(يوسف)، ونفس(زليخا)، وجسد (يعقوب)، وهكذا فأن السهروردي في رسالته هذه ايضاً تستبد به نزعته الى تأويل القرآن تأويلاً رمزياً.

وعلى وفق ما ذكره السهروردي سابقاً في رسالته هذه اعني (أصوات اجنحة جبرائيل) لم يعد هناك ما يدعو الرائي لئن يسأل بعد ذلك ((فماهي - في أخر امرها - صورة جناح جبرائيل؟))[2] لأن السهروردي قد اوضح هذا في كلامه السابق الذي خرج به من ضرب الامثال والرموز الى تاويلها والكشف عن معانيها وهذا ربما أخل بالبناء الفني للرسالة فهو وان أكد في اكثر من موضع من هذه الرسالة على ان هذه الاشياء ليست الإرموزاً إن علمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لاحاصل لها فانه ايضاً قد تكلم باللغة التقريرية المباشرة في اكثر من موضع من الرسالة ويمكن ان نعد كلامه السابق مثلاً على هذا. وليس غريباً ان يصدر هذا عن السهروردي في رسالته هذه لان هذا ايضاً ديدنه في كتبه الاخرى فبينما تجده يحدثك بلغة الاستدلال والبراهين العقلية إذا به يرمز ويؤمى، وبينما يحدثك عن ارسطو، او عن الصورة والهيولى، إذا به يحدثك عن الحلاج والنوري وعن معنى(انا من اهوى ومن اهوى انا) وقلما يخوله كتاب من هذا الأزدواج فهو يأبى عليك تقف عند معرفة الحق بعقلك دون ان تمتزج به بروحك وهذا سرّ تغير لهجته في هذه الرسالة في اكثر من موضع.

عقل سُرْخ:

تعد رسالة السهروردي هذه من الرسائل الرمزية التي تعبر عن مذهبه الاشراقي[3]. وهي تشير الى غربة النفس في عالم المادة، وتشرح كيفية عودتها الى

---

(١) السهروردي: في حقيقة العشق او مؤنس العشاق: ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤ ، ٢٨١ . ٢٨٣ .

(٢) السهروردي: اصوات اجنحة جبرائيل، ١٥٤.

(٣) السهروردي: عقل سرخ، ترجمة علي عبد الحسين، مجلة المورد، بغداد، العدد الأول ١٣٩٥ هـ.

العالم النوراني الذي صدرت عنه. وقد اشار مترجمها الى العربية الى ان المقصود من العنوان ((عقل الرجل ذي الوجه الاحمر))[1]، الاان هنري كوربان قد ذكر ان الترجمة الحرفية للعنوان هي((العقل الفعال الأحمر))، غير انه قد أكدّ ان ((الملاك الارجواني)) هي افضل ترجمة لها من وجهة النظر الأدبية[2].

وقد ذكر السهروردي في مستهلّ رسالته بعد حمد الله والثناء عليه السبب الذي دفعه الى تاليفها فقال ((سألني صديق... اليست الطير تفهم منطق بعضها بعضاً؟ قلت: بلى... قال: من اين علمت بذلك؟ قلت في ابتداء الحال حين شاء المصور ـ حقيقة ـ ان يظهرني من عدمي خلقني على صورة بازي، وفي تلك البلاد التي كنت فيها كانت بواز اخرى، قد تكلمنا بعضنا مع بعض، وسمعنا، وكنا نفهم كلام بعضنا الآخر. قال: كيف وصل الحال ـ بعد ذلك ـ الى هذا المقام؟ قلت في يوم بسط صيادو القضاء والقدر شبكة التقدير وعبأوا فيها حبة الإرادة فأسروني بهذه الوسيلة))[3].

ويبدو ان السهروردي يرمز هنا بالطير الى الانفس الانسانية وانها كانت حرة في العالم العلوي ثم أهبطت الى العالم العنصري وحبسها الجسد[4] ولاشك ان السهروردي هنا متاثر بأفلاطون الذي قال بوجود سابق للنفس وشبهها ايضاً بالطير فتلقف هذا عنه ابن سينا وبني عليه قصيدته العينية ورسالة الطير التي ترجمها السهروردي الى الفارسية[5].

ويمضي السهروردي في رسالته هذه قائلاً على لسان الباز الذي يرمز به الى النفس بعد تلك البلاد التي كانت وكراً لنا حملونا الى بلاد اخرى. عندما خاطوا عيني، وضعوا عليّ اربعة اغلال متخالفات ووكلوا بي عشراً، خمساً وجوههم قبلي

= ١٩٧٥ م. ١٢٥

(١) المصدر نفسه: ١٢٦.

(4) Henry corbin: prole gomenes en Franc , aisen Oeuve res philosophiques et mystiques , Teheran , 2001 ,TomeIII p. 78.

(٣) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٦.

(2) Henry corbin: op. cit, p. 79.

(٥) سيد حسين نصر: المصدر السابق: ٧٨.

وظهورهم للخارج، وخمساً ظهورهم قبلي ووجوهم للخارج[١]. وهو قد رمز بالاغلال الاربعة الى الطبائع الأربع، ورمز بالعشرة الذين وكلوّا به الى الحواس الظاهرة والباطنة إذ رمز بالخمسة الذين ظهورهم قبله ووجوهم للخارج الى الحواس الظاهرة ورمز بالخمسة الذين ظهورهم للخارج ووجوههم قبله الى الحواس الباطنة. ويمضي السهروردي في حكايته قائلاً على لسان الباز ((وبعد مدة على هذا الحال فتحوا قليلاً من عينيّ، كنت ارى بذلك القدر المفتوح منها، اشياء كنت اراها مارأيتها من قبل، فأتعجب من ذلك، اخيراً فتحوا كل عيني واظهروا لي العالم على صفته هذه))[٢]. وهو يشير هنا الى أن الانسان في طفولته ينبهر بالعالم المحسوس فيأخذ في معرفته قليلاً قليلاً ثم يرتقي بعد ذلك الى المعقولات وهو ماشار اليه بقوله ((كنت انظر الى الاغلال التي وضعوها عليّ، والى الموكلين، اقول لنفسي يبدو انه ما كانوا ليطرحوا عني هذه الاغلال الاربعة المتخالفة ولايبعدوا عني هؤلاء الموكلين، فينفتح جناحي بالشكل الذي اطير لحظة في الهواء، ويحلّ عني قيدي))[٣] فأن ضيق الباز بالاغلال واستياءه من الموكلين يدلّ على ان هذه النفس قد بدأت تضيق بالقوى البدنية التي تصدها عن العالم العقلي الذي تتطلع اليه وقد عبر السهروردي عن تطلعها الى هذا العالم بتطلع الباز الى انفتاح جناحه ولو للحظة في الهواء وربما ذكرنا هذا بقول ابن سينا في رسالة الطير ((وإن صدكم عوز الجناح فتلصصوا تظفروا))[٤] وهذا ما سيفعله الباز اذ قيل على لسانه ((بعد مدة وجدت الموكلين يوماً عني غافلين، قلت لاجد سانحة افضل من هذه. زحفت الى طرف، وهكذا اغلالي

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٦ وكذلك النص الفارسي للرسالة ضمن مجموعة مصنات شيخ= =اشراق... جلد سوم:٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٦.

(٣) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٦ وكذلك النص الفارسي للرسالة ضمن مجموعة مصنات شيخ اشراق... جلد سوم: ١٢٦.

(٤) ابن سينا: رسالة الطير ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الثاني: ٤٣.

عليّ، وجهتُ وجهي - وانا اعرج - صوب الصحراء))[1] فهو قد رمز بغفلة الموكلين الى اماتة القوى البدنية عن طريق الزهد وعدم الاستجابة لمطالبها إذ ان هذه القوى لايمكن اشباعها فكلما أستجيب لها ازداد كلبها، وحال النفس معها كحال الاجرب الذي كلما حكَّ موضع الجرب ازدادت حاجته الى الحكِّ ومن ثم فمتى ما أتيحت فترة من هذه القوى فيجب اقتناصها بالتوجه الى العالم العقلي الذي رمز له بالصحراء قبل ان تستيقظ هذه القوى فتحول دون ذلك.

وقد رمز السهروردي بزحف الباز الى الصبر على تهذيب النفس والمداومة على الرياضات الروحية من جهة والاطلاع على العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية والبرهانية من جهة اخرى إذ ان هذين السبيلين هما اللذان يجعلان السالك متهيئاً لادراك الحكمة الاشراقية ولذلك فأن الباز قد اتجه بعد ذلك صوب الصحراء أي انه اصبح مستعداً لادراك حقائق العالم العقلي. ويمكن مقارنة النص السابق بما ذكره ابن سينا في رسالة الطير إذ ان السارد الذي هو احد الطيور يطلب من الطيور الأخرى ان تخلصه من قيده فيجيبونه بأنهم لايقدرون على ذلك لانهم ايضاً مازالت قيودهم في ارجلهم فيطير معهم والقيد في رجله[2] وهذا ايضاً ماذكره السهروردي فالباز في النص السابق قد اتجه صوب الصحراء وهو ينوء باغلاله وكلاهما يرمز بذلك الى ان النفس قادرة على الارتقاء الى العالم العقلي وان كانت لم تزل موكلة بتدبير بدنها. ويواصل السهروردي سرد حكايته قائلاً على لسان الباز ((وفي تلك الصحراء لمحت شخصاً مقبلاً توجهت اليه، وسلمت عليه فرد الجواب بأكمل لطف، عندما امعنت النظر الى ذلك الرجل وجدت لحيته حمراء، ولون وجهه كذلك، ظننته شاباً، قلت: ايها الشاب من اين تقبل؟ قال: أي بني، هذا خطاب خطأ، انا اول ابن للخلق، انت مازلت تخاطبني شاباً؟ قلت لم تبدو لحيتك بيضاء قال: انا عجوز نوراني، ولكن الذي أسرك في الفخ ووثقك بحبال متخالفات وفوض

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٦.

(٢) ابن سينا: رسالة الطير ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الثاني: ٤٤.

امر حراستك للموكلين، قد القاني زمناً طويلاً في بئر مظلمة، ولوني الاحمر الذي تراه بسبب ذلك، وإلاّ فانا ابيض نوراني، وكل ابيض يتعلق به النور إذا اختلط بأسود يبدو احمر، فشفق الغروب او الشروق الذي هو ابيض وبه يتعلق نور الشمس، وطرف منه بجانب النور الذي هو ابيض، وطرف بالجانب الآخر الذي هو أسود، لذا يبدو احمر))[١]. وهو قد رمز بالشخص الى العقل الفعال واراد بقوله ظننته شاباً أي ظننته محدثاً اما قوله على لسان الشخص انا اول ابن للخلق فهو رمز الى قدم العقول بالزمان واراد بكونه ابيض نورانياً ان العقل الفعال اذا نظرت اليه بالنسبة الى علته وجدته واجباً بوجود العلة وإذا نظرت اليه من جهة ذاته وماهيته وجدته ممكناً[٢] وهو ما عبر عنه بأحمرار لحيته ووجهه ولذلك اشار هنري كوربان الى ان رمزية اللون الارجواني هذه تتطابق مع رمزية جناحي جبرائيل التي قدمها السهروردي في رسالة حفيف اجنحة جبرائيل[٣] إذ ان جناحي جبرائيل ايضاً يشيران الى جهتي الوجوب والامكان اللتين يتصف بهما العقل الفعال. اما البئر المظلمة فهي رمز الى عالم ما تحت فلك القمر وهي ايضاً رمز الإمكان واذا كان السهروردي قد جعل نسبة بين الظلام والامكان فما ذلك الالان الظلام رمز العدم واننا نصير من الامكان الى العدم[٤]. أما كون ذلك الشخص محبوساً في البئر فهو رمز الى ان العقل الفعال ايضاً يحمل عليه الامكان فهو كما قلنا سابقاً وان كان واجباً بعلته فهو ممكن في ذاته.

ويمضي السهروردي في حكايته فيقول على لسان الباز ((بعد ذلك قلت : أيها العجوز من اين تقبل؟ قال من خلف جبل(قاف) الذي مقامي فيه ووكرك كان هناك كذلك، لكنك نسيت))[٥] ويبدو ان المقصود بجبل قاف هو العقل الكلي والقلم

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٦.

(٢) السهروردي: اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٥٢.

(3) Henry corbin: op. cit , p. 78.

(٤) السهروردي: اصوات اجنحة حبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٨، ١٥٢.

(٥) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٧.

الاعلى المحيط بذوات الممكنات وحقائق الموجودات[1] وقد ذكره ابن سينا في رسالته (حي بن يقظان) فقال: ((ولم يكاده جبل قاف))[2] وقد يكون رمز به الى علم المنطق لان علم المنطق ((علم يقيني لاتقليد فيه اصلاً ولااحتياج في تعلمه الى علم آخر مطلقاً ولايشوبه ظلمة الجهل والخفاء ابداً فان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره والمنطق ظاهر بذاته من جهة عدم احتياجه الى علم اخر ومظهر لغيره من جهة احتياج غيره اليه فهو في العلوم آية نور الله الساري في الدراري والذراري الذي لايحتاج في ظهوره الى شيء وبه يطرد ظلمة العدم عن كل شيء))[3] وكذلك فان ((المنطق... مطلوب لجميع المسافرين الى الله تعالى والسائرين الى ملكوته الاسنى الاان بعضهم لايحتاج الى تعلمه بل هو حاصل له بالفطرة او بالهام من الله تعالى واعطائه))[4] وسواء كان المقصود هنا بجبل قاف العقل الكلي او علم المنطق فان الشيخ قد اقبل من الشيء نفسه فاذا كان المقصود بجبل قاف هو العقل الكلي فان الشيخ قد اقبل من عالم العقل واذا كان المقصود بجبل قاف هو علم المنطق فان مجيء الشيخ من خلف جبل قاف يعني ان الشيخ قد اقبل علينا من عالم العقل ايضاً لان المنطق ما هو الاسلم نرتقي به الى عالم العقل. اما قوله ووكرك كان هناك فأنه يشير الى ان النفس كانت في العالم العقلي ثم هبطت الى عالمنا هذا وهو ماقال به افلاطون وتابعه ابن سينا في بعض آثاره الرمزية ولاسيما قصيدته العينية ورسالة الطير وكلاهما يؤكد أنّ النفس بعد هبوطها تنسى عالمها الذي نشأت فيه وهو ما اشار اليه السهروردي بقوله ولكنك نسيت وكان ابن سينا قد اكد على ذلك بقوله في رسالة الطير ((حتى انسينا صورة امرنا ، واستأنسنا بالشرك واطمأنا الى الاقفاص))[5] .

---

(١) ميرزا مهدي الاشتياني: تعليقة على شرح المنظومة السبزواري، قسم المنطق، قم، المطبعة الثالثة: ١٤١٨ ق: ٨٦

(٢) ابن سينا: حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الاول: ٨ .

(٣) ميرزا مهدي الاشتياني: المصدر السابق: ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه: ٨٥.

(٥) ابن سينا: رسالة الطير ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية الجزء =

ويمضي السهروردي قائلاً على لسان الباز ((ما تفعل في هذا المكان؟ قال: أنا سائح دائم التطواف حول العالم وأرى العجائب، قلت ما شاهدت من عجائب الدنيا؟ قال: سبعة أشياء:

الأول: جبل قاف الذي هو بلادنا.

الثاني: الجوهرة المضيئة في الليل.

الثالث: شجرة الطوبى..

الرابع: المصانع الاثنا عشر.

الخامس: الدرع الداودية.

السادس: سيف بلارك.

السابع: ماء الحياة)).[1]

وهو يشير هنا بالسياحة الى أنه لاينفك عن تعقل مبادئه الأولى وتعقل ذاته وتعقل الموجودات الاخرى[2] ولاشك ان السهروردي قد أخذ هذا عن ابن سينا الذي ذكر في رسالته حي بن يقظان على لسان الشيخ الذي اتخذه رمزاً للعقل الفعّال ((واما حرفتي فالسياحة في اقطار العالم حتى احطت بها خبراً))[3] او كما يقول في موضع أخر ((حتى زويت بسياحتي آفاق العالم))[4] وقد كرر السهروردي هذا اللفظ اعني السياحة في رسائله الاخرى ولاسيما رسالة حفيف اجنحة جبرائيل وكذلك المّ بالمعنى الذي يرمز له هذا اللفظ في قصيدته الرائية التي أشرنا اليها سابقاً.

ثم يأخذ الشيخ بالكلام على العجائب السبعة التي ذكرها فيقول: ((الاول: جبل قاف، ويظهر محيطاً بالعالم وهو أحد عشر جبلاً، فأذا تخلصت من الغلّ تذهب الى ذلك المكان لانهم أتوا بك من هناك، وكل موجود غايته العود الى هيئته

=الثاني: ٤٤.

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٧.

(٢) ابن سينا: حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الأول: ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٣.

(٤) المصدر نفسه: ٣.

الأولى))[1] وقد ذكرنا سابقاً ان المقصود بجبل قاف هو العقل الكلي وان النفس كانت هناك ثم هبطت الى العالم الارضي وانها ستعود الى ذلك العالم عندما تتلخص من الجسد اذا كانت منزهةً وإلأفانها ستلحق بها آثاره الردية وتحول بينها وبين العودة الى ذلك العالم ومن ثم فانها ستخلد في العذاب. اما هذه الجبال الاحد عشر التي يذكرها فانه يشير بها الى كرة العالم وتسعة من هذه الجبال هي الأفلاك التسعة والاثنان الاخران احدهما العنصر الناري والثاني العنصر الهوائي، لأن العنصر الناري يحيط بالعنصر الهوائي، وكلاهما محاط بالافلاك وهو قد الحقهما بالافلاك نظراً لكرويتهما واستدارتهما واحاطتهما ولم يلحق بهما الماء والتراب لان جوهر الماء ومركز التراب لايدخلان في كرة العالم لانهما معاً في حاجة ضرورية الى شيء محيط[2].

وحين يسأل الباز الشيخ: ((كيف المسير الى هناك؟ قال: الطريق صعب، فامامك - أولاً - جبلان هما من جبل قاف، احدهما قائظ المناخ، والآخر بارده، وليس لحرارتهما وبرودتهما من حد. قلت حسناً، اشتو بالجبل القائظ وأصطاف بالجبل البارد؟ قال اخطأت، مناخ تلك البلاد ثابت في كل الفصول))[3] وهو يشير بهذين الجبلين الى عنصري النار والهواء حيث اشار بقائظ المناخ الى النار وبارد المناخ الى الهواء.

ويواصل السهروردي حكايته على لسان الباز ((قلت بعد ان شرحت لي عن جبل قاف، احك لي عن الجوهرة المضيئة في الليل، قال الجوهرة المضيئة في الليل في جبل قاف كذلك، لكنها في الجبل الثالث، ومن وجودها يضيء الليل المظلم، لكنها لاتبقى على حال واحدة، ضوؤها من شجرة الطوبى. متى ما تكن قبل شجرة الطوبى فمن هذا الطرف الذي انت فيه تبدو مضيئة تماماً كمثل كرة مستديرة مضيئة. فان يقع جزء منها الى اقرب جهة تكون اقرب الى شجرة الطوبى يبدو قدر من الضوء اسود جهة هذا الطرف الذي انت فيه، اما جهة شجرة الطوبى، فيكون نصفها مضيئاً

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٧.

(٢) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٤٤: الحاشية.

(٣) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٧.

كذلك فان وقع تمامها الى جانب شجرة الطوبى فتمام جهتك تبدو سوداء وجهة شجرة الطوبى مضيئة. وعندما تذهب مجدداً عن الشجرة تبدو مضيئة قدراً، وكلما تبتعد عن الشجرة تجاهك يزداد ضوؤها، لالان النور كله في ازدياد ولكن جرمها يتسع لنور اكثر ويقل السواد فيه، وهكذا... الى ان تقع أيضاً قبل الشجرة حينذاك يحل النور تمام جرمها))[1].

ويبدو ان السهروردي قد اشار في النص السابق بالجوهرة المضيئة في الليل الى القمر، وجعلها في الجبل الثالث؛ لان فلك القمر هو أقرب الافلاك الى الارض، ولذلك فهو ياتي مباشرة بعد عنصري الهواء والنار اللذين اشار اليهما فيما سبق بالجبلين. وقد اشار بشجرة طوبى التي ذكرها في النص السابق الى الشمس وبهذا فقد اتضح المقصود بقوله بان الجوهرة المضيئة في الليل تأخذ ضوءها عن شجرة طوبى أي ان القمر يأخذ ضوءه عن الشمس كما انه قد تكلم في النص السابق على منازل القمر من بدء كونه هلالاً الى ان يكون تربيعاً اولاً ثم بدراً كاملاً وذكر انه يحصل على تلك المنازل بمقدار جرمه المواجه للشمس فاذا ما وقع القمر او كما يسميه الجوهرة المضيئة في الليل قبل الشمس او شجرة طوبى يحلّ النور حينذاك تمام جرم الجوهرة المضيئة في الليل أي ان القمر حينذاك يكون بدراً.

وإذ يسأل الباز الشيخ ((هذه الجبال هل بالامكان خرقها والخروج من هذا الخرق؟ قال لايمكن خرقها، اما من له الاستعداد فبلحظه يستطيع من الاجتياز دون ان يخرقها، مثل دهن البلسان الذي لو عرضت باطن الكف للشمس حتى يسخن وارقت فيه قطرة من هذا الدهن، لخرجت من ظاهر الكف، لخصوصية موجودة فيه لذا لو تحصل على خصوصية اجتياز ذلك الجبل، لاجتزت الجبلين في لمحة واحدة. قلت: كيف الحصول على تلك الخصوصية؟ قال: خلال الحديث اذكر لك، اذا فهمت، قلت: ان اجتزت[2] هذين الجبلين ايكون سهلاً ذلك الآخر ام لا؟ قال: يكون سهلاً، ولكن على من يعرف. بعض يظل اسيراً في هذين الجبلين، آخرون

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٧.

(٢) هكذا في الاصل ويقتضى المعنى ان تكون الجملة هكذا ان اجتزت احد هذين الجبلين.

يصلون الى الجبل الثالث وهناك يستقرون، وبعض آخر يصل الى الرابع والخامس، وهكذا... الى الحادي عشر. كل طير اذكى من قرينه اكثر تدرجاً))[1]

ولا شك ان السهروردي يشير هنا إلى ان "خرق الافلاك غير متصور، لان الافلاك ابداً في الدوران، ولا يتصور عليه الحركة المستقيمة؛ فان الحركة المستقيمة لا تكون مقتضى طبعه، فان كان يلتأم بعد الخرق، فيلزم ان يتحرك مستقيماً"[2]. وهكذا يعني ان "روح الإنسان -وهو الروح الالهي- ليس في هذا العالم. نعم له تعلق بالبدن كتعلق الملك بالملك، ويتصرف فيه كما يشاء... ولولا ان يكون الامر على هذا الوجه فكيف يتصور ان الروح الالهي وهو النفس الناطقة. يخرق السموات ويصعد إلى فوق"[3].

ونلاحظ في النص السابق ان السهروردي قد ذكر ان بعضهم يظل أسيراً في هذين الجبلين وآخرون يصلون إلى الجبل الثالث وهناك يستقرون، وبعض آخر يصل إلى الرابع والخامس، وهكذا... إلى الحادي عشر. كل طير أذكى من قرينه أكثر تدرجاً وهذا يعني ان هذه الجبال وان كانت ترمز إلى الافلاك كما قلنا سابقاً فانها ايضاً تشير إلى مقامات يجتاز بعضها السالك ويقف عند بعضها ولا يتيسر اجتيازها جميعاً الا لمن أوتي ذكاء وقاداً وبصيرة نافذة وعزماً لا يكل غراره وبهذا فان الجوهرة المضيئة في الليل وشجرة طوبى اللتين ذكرناهما سابقاً وان كانا يرمزان كما قلنا إلى الشمس والقمر فأنهما ايضاً يرمزان إلى النفس والعقل لان القمر هو مثل النفس لكونه منفعلاً مستفيضاً وان الشمس مثل العقل لكونها فعالة مضيئة[4]. حتى لقد عدها السهروردي مثال الله الأعظم[5]. ولهذا فقد وجب

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٧.

(٣) السهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق: ٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦٧- ٢٦٨

(٤) السهروردي: هياكل النور، تحقيق محمد علي ابو ريان: ٧٨ وكذلك تعليقات مقتبسة من شرح الدواني على هياكل النور ضمن المصدر نفسه: ٩٩.

(٥) المصدر نفسه: ٧٩.

تعظيمها في سنة الإشراق[1]. واذ تبين لنا ان الجوهرة المضيئة في الليل رمز الى النفس فأن الليل رمز آلى الجسد وهذا ما سيتضح لاحقاً، وحينما يسأل الباز الشيخ عن شجرة طوبى((هل فيها ولو قليلاً من الفاكهة؟ قال: كل فاكهة انت تراها في العالم تكون على تلك الشجرة وهذه الفواكه التي أمامك كلها من نتاجها، لو لم تكن تلك الشجرة لما كانت أمامك فاكهة ابداً، ولا شجر ولا رياحين، ولا نبات. قلت ماعلاقة الفاكهة والشجر.والرياحين بها؟ قال السيمرغ[2] له وكر فوق شجرة الطوبى. عند الفجر يخرج السميرغ من وكره ويبسط جناحيه على الأرض ولبسطه جناحه تظهر الفاكهة على الشجر والنبات على الأرض))[3].

ويبدو ان السهروردي وإن كان يؤكد في هذا النص على دور الشمس في نمو النبات وانضاج الفواكه فان شجرة الطوبى كما ذكرنا سابقاً وان كانت رمزاً الى الشمس فانها ايضاً رمز إلى العقل ومن ثم فان السيمرغ وان رمز به الى شعاع الشمس فقد رمز به ايضاً إلى الإشراق الذي تتلقاه النفوس فتخرج به من ظلمة الحس إلى نور العقل وبهذا تصبح الفاكهة والأشجار المذكورة في هذا النص رمزاً للعلوم والمعارف التي تحصل عليها النفس اذا ماأتيح لها مجاوزة العالم الحسي والاتصال بالعالم النوراني عن طريق الإشراق.

ويمضي السهروردي في حكايته قائلاً على لسان الباز "قلت للعجوز: سمعت ان زالا[4] رباه السيمرغ، ورستم قتل اسفنديار بمعونة السيمرغ. قال العجوز: بلى صحيح، قلت كيف كان ذلك؟ قال حينما خرج زال من أمه إلى الوجود كان ذا لون شعر أبيض ولون الوجه كذلك. أمر أبوه سام بأن يلقوه في البيداء. وأمه كذلك كانت متألمة كثيراً

---

(١) السهروردي: حكمة الاشراق: ١٥٠

(٢) السيمرغ: طير خرافي، ضخم الجسم والهيئة. والكلمة -في الفارسية- مركبة من كلمتين: (سي) بمعنى العدد "ثلاثون"، ومرغ) بمعنى طير. أنظر السهروردي: عقل سرخ: ٢٨ هامش: ٢٢

(٣) السهروردي: عقل سرخ: ٢٨

(٤) (زال): بطل ورد اسمه في شاهنامة الفردوسي وهو ابو رستم. (رستم): من ابطال الفرس المشهورين ورد اسمه في الشاهنامة ايضاً. (اسفنديار): من ابطال الشاهنامة، ابن (كستاسب) انظر عقل سرخ: ١٢٨ هامش ٢٤.

من وضع حملها... فألقى بزال في الصحراء. كان فصل شتاء وبرد. ما ظن أحد انه يبقى حياً زمناً. حين انقضت بضعة ايام فرغت أمه من الالم، حل في قلبها حنان ولدها... أصير مرة إلى الصحراء وأنظر حال ولدي؟، حينما صارت إلى الصحراء رأت الولد حياً والسيمرغ آخذاً إياه تحت جناحه. عندما وقع نظره على أمه ابتسم أبتسامة. احتضنته أمه وارضعته، أرادت ان تجلبه إلى البيت، ثم قالت: مالم يصر معلوماً لدي كيف كانت حال زال الذي بقي حياً بضعة الايام هذه، لم اصر إلى البيت... ثم أخفت نفسها في مكان قريب، عندما حل الليل وفر السيمرغ من تلك البيداء جاءت إلى زال غزالة ووضعت ثديها في فيه و جعلت نفسها عليه بكيفية ما لحق زالا فيها أي ضرّ. قامت أمه وابعدت الغزالة عن الولد وجاءت بالولد إلى البيت[1]"

يبدو انه قد رمز بـ(زال) إلى العقل ورمز ببياض شعره ووجهه إلى ان هذا العقل وان كان لا يزال بالقوة فان قوته قريبة من الفعل حتى انه يكاد يخرج من القوة إلى الفعل من تلقاء ذاته ومن ثم فان المقصود بأبيه هو النفس الانسانية وان المقصود بأمه هو القوى البدنية والقاؤه في البيداء اطلاع العقل الانساني على عالم العقل وتربية السميرغ له يعني اشراق المعارف عليه من ذلك العالم وتألم أمه اشارة إلى انزعاج القوى البدنية بسبب انصراف العقل إلى عالمه وعدم قدرتها على تسخيره في مطالبها وفراغ أمه من الالم يعني ان القوى البدنية قد لزمت الاعتدال وانصرفت عما لايريده العقل وذهاب أمه إلى الصحراء ومعرفتها بحاله يشير إلى ان العقل لما انصرف عن العالم الحسي وأقبل على العالم العقلي قد أجبر القوة المتخيلة على الحركة فيما يطلبه وشغلها عن التصرف في الحس المشترك[2] فانتقشت بحقائق العالم العلوي. وارضاع الغزالة له يعني "افاضه الكمال اليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم"[3]. ومجيء الولد إلى البيت يعني التفات العقل إلى الجسد وتصرفه في العالم الحسي.

أما قتل رستم لاسفنديار بمعونة السيمرغ فانه يعني ان النفس بعد اشراق

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٨.

(٢) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، القسم الرابع: ١٣١ الحاشية

(٣) المصدر نفسه: ٥٦

الحقائق عليها لم تعد تأبه للشهوات الحسية ولم تعد هذه قادرة على صرفها عن التعلق بمبادئها فهي أشبه بالميتة.

ولا يخفى تأثر السهروردي في هذا الموضع من رسالته هذه برسالة(سلامان وابسال) لأبن سينا اذ ان شخصية زال تماثل شخصية(ابسال)اذ ان كليهما مثل للعقل وشخصية أبي زال تماثل شخصية(سلامان) اذ ان كليهما مثل للنفس الناطقة وشخصية أم زال تماثل شخصية أمرأة (سلامان) اذ ان كليهما مثل للقوى البدنية كما أننا نجد ان (ابسال) ايضاً قد أحيط به والقى في البرية فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش، القمته حلمة ثديها، واغتذى بذلك إلى ان انتعش وعوفي[1].

ويذكر السهروردي في قصته "كما ان السيمرغ يأتي من أرض الطوبى يذهب كذلك إلى الاثني عشر مصنعاً، قلت، ايها العجوز هذه المصانع الاثنا عشر ما هي؟ قال: أعلم أولاً ان ملكنا حينما اراد ان يعمر ملكه عمر أول ما عمر ولا يتنا، لذا شغلنا وابتنى الاثني عشر مصنعاً وأجلس في كل مصنع بضعة تلاميذ. بعد ذلك شغل هؤلاء التلاميذ إلى ان ظهر تحت تلك المصانع الاثني عشر مصنع آخر واجلس استاذاً(معلماً) في هذا المصنع، بعدها شغل ذلك المعلم إلى ان ظهر تحت ذلك المصنع الاول مصنع اخر، حينذاك شغلّ المعلم الثاني كذلك، الى ان ظهر تحت المصنع الثاني مصنع ومعلم آخر، ثم خلع على كل تلميذ من هؤلاء التلاميذ الموجودين في الاثني عشر بيتاً خلعة.

ثم خلع على المعلم الاول خلعة وأودعه مصنعين من تلك المصانع الاثني عشر الفوقانية، وخلع على المعلم الثاني كذلك خلعة وأودعه من الاثني عشر مصنعاً الاخرى مصنعين، والثالث هكذا ايضاً، والمعلم الرابع خلع عليه خلعة، كسوة أجمل من كسوتهم، وأودعه مصنعاً من تلك الاثني عشر مصنعاً الفوقانية لكنه أمره بالاشراف على الاثني عشر، وأعطى الخامس والسادس مثل ما أعطى الأول والثاني والثالث، حين وصل الدور للسابع لم يبق من تلك الاثني عشر مصنعاً الا مصنع واحد اعطاه له وما خلع عليه اية خلعة، صاح المعلم السابع معترضاً: ان لكل معلم مصنعين. ولي مصنع واحد،

---

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، القسم الرابع: ٥٥.

ولكل منهم خلعة وليست لي خلعة. فأمر ليبنوا تحت مصنعه مصنعين آخرين، يولوا أمرهما له، وأسس تحت كل المصانع مزرعة، وولوا أمر العمل في تلك المزرعة ايضاً للمعلم السابع، وأجمع قرارهم على ان يعطوا المعلم السابع -دائماً- ما كان مستعملاً وملبوساً أو ناقصاً من كسوة المعلم الرابع الجميلة))[1].

يبدو ان السهروردي يشير بالاثني عشر مصنعاً إلى البروج الاثني عشر التي قسم اليها الفلك الثامن ذو الكواكب الثابتة الذي يلي الفلك المحيط وهذه البروج هي "الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت"[2]. واشار بملكنا إلى نور الانوار أو الله تعالى وأشار بهؤلاء التلاميذ الذين اجلس كل مجموعة منهم في مصنع من تلك المصانع إلى الكواكب التي يتكون منها كل برج من تلك الابراج الاثني عشر. وأشار بالمصنع الذي ظهر تحت المصانع الاثني عشر إلى الفلك السابع أو فلك زحل واشار بالمعلم الذي يجلس فيه الى زحل نفسه وهكذا بالنسبة للافلاك الستة الاخرى فقد أشار إلى كل فلك منها باللفظ مصنع واشار إلى الكوكب الخاص به باللفظ معلم، علماً ان الافلاك السبعة التي تلي الفلك الثامن ذا الكوكب الثابتة لا يدور في كل فلك منها الا كوكب واحد وكثيراً ما ينسب الفلك منها الى الكوكب الذي يدور فيه فيقال مثلاً عن الفلك الذي يدور فيه القمر بانه فلك القمر.

واشار السهروردي بالخلع التي خلعت على كل تلميذ من هؤلاء الموجودين في الاثني عشر مصنعاً إلى ان كل كوكب من الكواكب الموجودة في الفلك الثامن مضيء بطبيعته ولم يستعر ضوءه من كوكب آخر واشار بالمعلم الأول إلى زحل

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٩.

(٢) ابو العباس احمد بن يوسف التيفاش: سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، هذبه محمد بن جلال الدين المكرم (ابن المنظور)، حققه احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م: ١٦٨ وكذلك محمد بن احمد بن يوسف الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق ابراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م: ٢٣٥. وعنه ايضاً أخذنا المعلومات الفلكية التي تظهر في الاسطر اللاحقة. انظر المصدر نفسه: ٢٤٧.

وبالخلعة التي خلعت عليه إلى انه مضئ بذاته وبالمصنعين اللذين اودعا لديه إلى انه ينسب إلى برجين هما الجدي والدلو وأشار بالمعلم الثاني إلى المشتري وبالمعلم الثالث إلى المريخ وبالخلع التي خلعت على كل منهما إلى ان كليهما مضيء بذاته واذا كان قد أودع عند كل منهما مصنعين فان ذلك يعني ان كلا منهما ينسب إلى برجين واشار بالمعلم الرابع إلى الشمس وبالمصنع الذي اودع لديها إلى انها تنسب إلى برج واحد وبما ان الشمس هي أشد الكواكب إنارة فقد جعل الخلعة التي خلعت عليها أجمل من غيرها وهكذا فقد اشار بالخامس والسادس إلى الزهرة وعطارد اللذين ينسب كل منهما إلى برجين وكان حالهما كزحل والمشتري والمريخ. اما السابع فقد اشار به إلى القمر الذي ينسب إلى برج واحد ولم يكن مضيئاً بذاته ولذلك لم تكن له خلعة ولعل المصنعين اللذين أمر بإنشائهما تحت برجه ويولى امرهما له هما عنصرا النار والهواء ورمز بالمزرعة التي أسست تحت كل المصانع إلى عالم ما تحت فلك القمر. اما الكسوة التي يستعملها المعلم الرابع ثم تعطى إلى المعلم السابع فهي اشارة إلى ان القمر ياخذ ضياءه من الشمس.

ثم يسأل الباز قائلاً "ايها العجوز، في هذه المصانع ماذا ينسجون؟. قال: أكثر ما ينسجون (الديبا)[1]، ومن كل شيء يصل فهم احد له، والدرع الداودية هي هذه الاغلال المتخالفة التي وضعوها عليك. قلت هذه كيف يصنعونها؟ قال في كل ثلاثة مصانع من تلك الاثني عشر مصنعاً الفوقانية يعملون حلقة، وفي تلك الاثني عشر يصنعون اربع حلقات غير تامة، بعد ذلك يعرضون الحلقات الاربع على المعلم السابع لكي يعمل في كل منها عملاً، فان وقعت في يدي المعلم السابع، يرسلونها إلى المزرعة وتبقى مدة هناك غير تامة، حينذاك يجعلون الحلقات الاربع في حلقة واحدة. وتكون الحلقات كلها مثقوبة. ثم يأسرون باز كمثلك ويعلقون تلك الدرع على رقبته لكي تصير تامة عليها "[2].

وهو يشير في هذا النص إلى ان حركات الكواكب والافلاك هي سبب

---

(١) نوع من القماش الحريري الملون، انظر عقل سرخ ١٢٩ هامش٢٦.

(٢) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٩.

الحوادث التي تقع في عالمنا كما نه اشار بالدرع الداودية إلى الجسد واشار بالحلقات الاربع إلى الطبائع الاربع، واذا كان كل ثلاثة مصانع تشترك في عمل حلقة واحدة فان هذا يعني ان "كل ثلاثة من البروج لها طبيعة واحدة"[1] وبهذا فان كل طبيعة من الطبائع الاربع انما تفيض على عالمنا من أحدى المجاميع الثلاثية الاربع التي تنقسم اليها البروج ويكون ذلك بتوسط القمر الذي اشار اليه بالمعلم السابع وبذلك يتضح ان المقصود بارسالها إلى المزرعة هو افاضتها على عالم ما تحت فلك القمر. واشار بأسر الباز إلى هبوط النفس إلى العالم العنصري وتعلقها بالجسد.

ثم يسأل الشيخ: "هذه الدرع بأي شيء يمكن خلعها....؟ قال بسيف بلارك. قلت سيف بلارك من أين أحصل عليه؟ قال في ولايتنا جلاد ذلك السيف في يديه ومقرر ان كل درع تقي مدة معينة ان انتهت يضرب ذلك الجلاد الدرع بسيف بلارك ضربة تنفك معها الحلق كلها بعضها عن بعض. سألت العجوز: هل ثمة تفاوت فيما يلحق لابس الدرع من ضر؟، قال: ثمة تفاوت، قال: فبعض يلحقه الضر بالشكل الذي لو كان لأحد من العمر مئة سنة، وفي خلال عمره يفكر دوماً عن جوهر أي الم هو أصعب، وكل الم كان ممكناً يورده في خياله، لا يصل خاطره مطلقاً إلى الم جرح سيف بلارك. وبعضهم كان أسهل عليه"[2].

وهو يشير بخلع الدرع إلى فراق النفس للجسد عن طريق الموت، ويريد بالجلاد ملك الموت، كما انه قد ذكر ان هناك تفاوتاً في الألم الواقع على الأنفس بسبب الضربة التي يتلقاها لابسوا الدرع بسيف بلارك، فبعضهم يكون ألمه كبيراً إلى درجة لا يمكن ان نضرب لها مثلاً من آلام الدنيا وبعضهم يجد ذلك هيناً. وهو يشير بذلك إلى ان الأنفس المدنسة اذا فارقت أجسادها شقيت بينما الأنفس المنزهة إذا فارقت أجسادها سعدت وطاب لها الخلاص.

ويواصل الباز أسئلته للشيخ قائلا: "ماذا أعمل لكي يكون سهلاً علي ذلك الالم؟ قال أعثر على عين ماء الحياة، من تلك العين صب الماء على رأسك لكي تصغر هذه

---

(١) محمد ابن احمد بن يوسف الخوارزمي: المصدر السابق: ٢٤٧

(٢) السهروردي: عقل سرخ: ١٢٩- ١٣٠.

الدرع على جسمك وتكون آمناً من جرح السيف، لان ذلك الماء يضيق هذه الدرع، فان ضاقت الدرع سهل جرح السيف".[1] لعله يريد بعين ماء الحياة العلوم الحقيقية بعامة والعلوم الذوقية الكشفية بخاصة والتي تعني "معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار اشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتتبين معلقة تشاهد تجردها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية"[2]. فيضعف تعلقها بالبدن وتسهل عليها المفارقة وهو ما عناه بتضييق الدرع واستسهال جرح السيف. وهو ايضاً ما عناه بقوله في حكمة الاشراق "وعند الله لطلاب ماء الحياة مورد عظم"[3] بل انه قد ذكر هذه العين في عدة مواضع من مؤلفاته الاخرى ورمز بها إلى المعنى نفسه[4]. وقد قصر بعضهم دلالة العين على علم المنطق[5]. وهو المعنى الذي كان قد قصده ابن سينا عندما ذكر هذه العين في رسالة (حي بن يقظان) فأطلق عليها "عين الحيوان"[6]. واطلق عليها في موضع آخر "عيناً خرّارة"[7].

ويواصل السهروردي الكلام على عين ماء الحياة فيقول على لسان الباز"قلت ايها العجوز اين هي عين ماء الحياة؟ قال في الظلمات، ان كنت طالباً لها فكخضر البس في رجليك نعالاً خاصة، والزم طريق التوكل لتصل إلى الظلمات، قلت الطريق من أي جانب؟ قال من كل جهة تذهب ان تسر تعرف الطريق، قلت ما هي علامة الظلمات؟ قال السواد وانت نفسك في الظلمات لكنك لا تعلم.

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٣٠

(٢) شمس الدين محمد الشهرزوري: مقدمة كتاب حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات...: ٥

(٣) السهروردي: حكمة الإشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق: ٢٥٧.

(٤) السهروردي: الغربة الغربية المصدر اعلاه: ٢٩٢ وكذلك السهروردي: في حقيقة العشق او مؤنس العشاق ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق... جلد سوم: ٢٨٠- ٢٨١.

(٥) ابن سينا: حي بن يقظان، ضمن مجموعة رسائل الشيخ... في اسرار الحكمة المشرفية الجزء الأول: ٨ الحاشية.

(٦) المصدر نفسه: ٨

(٧) المصدر نفسه: ٨

من سار في هذا الطريق ان وجد نفسه في الظلمات فليعلم انه كان قبل ذلك في الظلمة ايضاً، ولم ير النور بعينه ابداً لذا فهذه أول خطوة السائرين، ومن هنا أمكن ان يرتقوا، الان اذا وصل احد إلى هذا المقام فمن هنا كان ممكناً له ان يتقدم.

طالب عين ماء الحياة سيتحمل في الظلمات كثيراً من الحيرة، فان كان من اصحاب تلك العين فسيرى عاقبة أمره بعد الظلمات نوراً. لذا من غير ذلك النور لا يجب الحصول عليها، لان ذلك النور نور من السماء على ماء الحياة، فان سار واغتسل في تلك العين صار في مأمن من جرح سيف بلارك:

بسيف العشق كن مقتولاً لترزق عمر الابد.

....

كل من يغتسل في تلك العين لا يحتلم ابداً، كل من يكشف معنى الحقيقة يصل إلى تلك العين، ثم اذا خرج من العين حصل له استعداد كمثل دهن البلسان الذي لو تجعل الكف قبل الشمس وتقطر من ذلك الدهن في الكف قطرة خرجت من ظاهر الكف. ان تصر خضراً يمكنك الاجتياز من جبل قاف بسهولة"[١].

يبدو ان المقصود بالظلمات هنا هو عالم الاجساد أو العالم الحسي[٢]، وذلك ان الانسان متى ما كان كثير الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب، فانه سيكون محتجباً عن تحصيل العلوم، وعلى تقدير حصوله على العلم، فان محبة هذا العالم الذي اذا استمكنت من جوهر النفس واستحكمت علاقتها به[٣] فان ذلك العلم لا يجديه فتيلاً وربما كان وبالاً عليه وكم من عالم مات جهلاً وعلمه معه لا ينفعه[٤].

وبهذا يتأكد لنا ما أشرنا اليه سابقاً من ان المقصود بالعين هو العلوم الذوقية

---

(١) السهروردي: عقل سرخ: ١٣٠.

(٢) حسن الشرقاوي: المصدر السابق: ٢٠٣- ٢٠٤.

(٣) شمس الدين محمد الشهرزوري: مقدمة كتاب حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ... ٣- ٤

(٤) الامام علي، المصدر السابق ؛ ٤٨٧.

والكشفية، اذ ان السهروردي قد أشار في نصه السابق إلى ان تلك العين في الظلمات، وأننا عندما نجتاز الظلمات نجد نوراً على ماء الحياة، وهذا يعني ان من يجاهد شهواته الحسية التي رمز لها بالظلمات فانه حينئذ سينكشف له النور الذي رمز به هنا إلى النفس، ومن ادرك النفس فقد اكتشف معنى الحقيقة لان النفس نور والظلام عند السهروردي هو عدم النور[1] فمن توقف عنده فقد حجب عن الحقيقة وتاه في الاوهام ومن اجتازه واهتدى إلى النفس فقد تجلت له تلك المعارف والعلوم الذوقية وهو معنى قوله من يكتشف معنى الحقيقة يصل إلى تلك العين.

الغربة الغربية:

يذكر السهروردي في مطلع قصته باعثه على تأليفها فيقول "اني لما رأيت قصة (حي بن يقظان) صادفتها مع ما فيها من عجايب الكلمات الروحانية والاشارات العميقة متعرية من تلويحات تشير إلى الطور الاعظم الذي هو(الطامة الكبرى) المخزونة في الكتب الالهية، المستودعة في رموز الحكماء، المخفية في(قصة سلامان وابسال) التي رتبها صاحب قصة (حي بن يقظان) وهو السر الذي ترتبت عليه مقامات أهل التصوف وأصحاب المكاشفات، وما أشير اليه في رسالة(حي بن يقظان) الا في آخر الكتاب حيث يقول: (ربما هاجر اليه أفراد من الناس) إلى آخر الكلمات. فأردت ان أذكر منها شيئاً في طرز قصة سميتها انا((قصة الغربة الغربية[2])). ثم يشرع السهروردي في قصته قائلاً:"لما سافرت مع اخي عاصم من ديار ماوراء النهر إلى بلاد المغرب، لنصيد طائفة من طيور ساحل اللجة الخضراء، فوقعنا بغتة في (القرية الظالم أهلها)[3] اعني مدينة قيروان"[4].

يشير السهروردي بضمير المتكلم إلى النفس، وبأخيه عاصم إلى العقل الذي

---

(١) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات: ١٠٧- ١٠٨.

(٢) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق...: ٢٧٥- ٢٧٦.

(٣) سورة النساء، الاية: ٧٥

(٤) السهروردي: الغربة الغربية ٢٧٦- ٢٧٧

يعصمها من الضلال. ويذكر السفر من ديار ما وراء النهر إلى بلاد المغرب رامزاً به إلى هبوط النفس من العالم العلوي إلى عالم الهيولى والمركبات، وسماه مغربا لوقوف الفيض والايجاد عند الهيولى، اذ لا وجود وراءها[1]. واشار بالوقوع بغتة في القرية إلى الوقوع في عالم ما تحت فلك القمر ووصفه بالظلم لانه عالم كون وفساد لا يستقر على حال، وسماه بمدينة قيروان ليشير إلى ان هذا العالم يقع في المغرب الذي رمز به فيما سبق إلى عالم الهيولى والمركبات. وتجدر الاشارة هنا إلى الرمزية الجغرافية عند السهروردي اذ ان الاشراق وان كان يعني التنور أو عالم النور فأنه ايضاً مرتبط بالشرق، ولذلك كثيراً ما رمز السهروردي بالشرق إلى عالم النور أو العالم العقلي، واحياناً يذكر شرقاً أكبر ويرمز به إلى العالم العقلي وشرقاً أصغر ويرمز به إلى العالم النفسي. بينما يطلق لفظ غرب أو المغرب على العالم المادي[2] وهو قد تأثر في هذا بأبن سينا الذي ذكر الهيولى والصورة في رسالته حي بن يقظان فقال عنهما "حد المغرب وحد المشرق"[3] وذكرهما في موضع آخر فقال "ان بأقصى المغرب بحراً كبيراً حامئاً قد سمي في الكتاب الالهي عيناً حامئة وان الشمس تغرب من تلقائها"[4].

اما قوله "فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم فجأة ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادي ابن الخير اليماني، احاطوا بنا، فأخذونا مقيدين بسلاسل واغلال من حديد، وحبسونا في مقعر بئر لانهاية لسمكها"[5]. وهو يرمز بقومها إلى القوى

---

(١) حسام الالوسي: حي بن يقظان لأبن سينا والسهروردي، مخطوط: ٨٩- ٩٠ وكذلك السهروردي الغربة الغربية ضمن المصدر السابق الذكر: ٢٧٦- ٢٧٧ وكذلك أميل معلوف: المصدر السابق: ٤٩.

(٢) السهروردي التلوحيات اللوحية والعرشية: ١١٠ الحاشية. وكذلك سيد حسين نصر: المصدر السابق: ٨٧.

(٣) ابن سينا: حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الأول: ٧

(٤) المصدر نفسه: ٨- ٩

(٥) السهروي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق...: ٢٧٧.

الجسمانية[1] وباحساسهم بهما إلى ان المزاج قد تمت تسويته فان النفس لا تهبط إلى الجسد مالم يكن مستعداً لها وذلك الاستعداد انما يحصل بتربية لطيفة وتمزيج لطيف تقصر العقول عنه[2]. واشار باحاطة اولئك القوم بهما واخذهما مقيدين إلى ان النفس قد اقترنت بالجسد وحبست به عن عالمها الذي كانت تحيا حرة فيه اما السلاسل والاغلال التي قيدوا بها فقد قصد بها ((اسر الطبيعة وقيد الهيولى))[3] نفسه الذي ذكره في آخر الرسالة. ولعلّ ما يؤميء له هنا ليس بعيداً عن المعنى الذي رمز له في (عقل سرخ) بالأغلال المتخالفة التي قيد بها الباز. ورمز بالشيخ المشهور بالهادي إلى العقل الفعال ونسبه إلى اليمن لان اليمن رمز الشرق ونقيض قيروان[4]. وقد روي عن الرسول انه قال "أني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن"[5]. واشار بكونهم من أولاد ذلك الشيخ إلى صدور النفس الناطقة عن العقل الفعال ورمز بالبئر إلى عالم ما تحت فلك القمر نفسه لذي اشار ليه سابقاً بدليل قوله فيما بعد "وكان فوق البئر المعطلة التي عمرت بحضورنا قصر مشيد وعليه ابراج عدة"[6] فقد رمز هنا هنا بالقصر المشيد ذي الابراج إلى النفوس الفلكية التي تسكن الافلاك[7]، ولما كانت هذه ليست في عالم ما تحت فلك القمر وانما فوقه، وهي ايضاً كما اشار في القصة فوق البئر المعطلة، دل ذلك على ان المقصود بالبئر هو عالم ما تحت فلك القمر، وهو قد اطلق لفظ البئر على هذا العالم بسبب ظلمته وكثافته، واشار بمقعر البئر إلى عنصر التراب الذي صيغ منه جسد الانسان، ويعد هذا العنصر من أشد العناصر كثافة واشار بحبسهما في مقعر هذا البئر إلى ان النفس قد اصبحت حبيسة في الجسد الترابي الذي يعد من أناى الاماكن عن عالمها، كما انه قد ذكر

---

(١) السهروي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق...: ٢٧٧. الحاشية.

(٢) ابن سينا: تفسير المعوذة الثانية ضمن جامع البدائع: ٢٩- ٣٠

(٣) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات ...: ٢٩٧

(٤) اميل معلوف: المصدر السابق: ٤٩.

(٥) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات...: ٢٧٧ الحاشية.

(٦) المصدر نفسه: ٢٧٨.

(٧) اميل معلوف: المصدر السابق: ٤٩.

ان هذه البئر لا نهاية لسمكها، ليشير بذلك إلى انه قد لا يكون هناك حداً لغربة النفس هذه وابتعادها عن موطنها، اذ انها قد تستولي عليها القوى البدنية، وتتمكن منها الهيئات الردية التي تنأى بها عن عالمها، وتصدها عن التطلع اليه، فيزداد بذلك بعدها عنه كلما ازداد استيلاء تلك القوى عليها. ويواصل السهروردي الكلام على حالهما فيقول "فقيل لنا: لا جناح عليكم ان صعدتم القصر متجردين اذا امسيتم اما عند الصباح فلابد من الهوي في غيابة الجب وكان في قعر البئر "ظلمات بعضها فوق بعض"[1] واذا اخرجنا ايدينا لم نكد نراها. الا انا في آونة المساء نرتقي القصر مشرفين على الفضاء ناظرين من كوة فربما يأتينا حمامات من ايوك اليمن مخبرات بحال الحمى، واحياناً يزورنا بروق يمانية تومض من الجانب الايمن الشرقي وتخبرنا بطوارق نجد، ويزيدنا رياح الاراك وجداً على وجد فنتحنن ونشتاق إلى الوطن"[2].

ويبدو انه قد رمز بالمساء إلى تعطل الحواس بالنوم أو بالرياضة الروحية ورمز بالصباح إلى تنبه الحواس واشتغالها بالشهوات الحسية[3] ورمز بالصعود إلى القصر عند المساء إلى تنبه النفس من رقدتها وافلاتها من قبضة الحس ومن ثم عروجها إلى عالم النفوس الفلكية ورمز بالهوي في غيابة الجب عند الصباح إلى استيلاء ظلمة العالم الحسي على النفس وحيلولته دون مواصلة رحلتها التي كانت قد اتيحت لها حينما غفلت عنها الحواس ورمز بالوطن إلى العالم العقلي. اما قوله وكان في مقعر البئر ظلمات... فهو يشير إلى الظلمات التي تحجب النفس عن رؤية الحق وهذه الظلمات بعضها ناشئة عن الحس وبعضها عن الوهم والخيال وبعضها عن مقايسات عقلية فاسدة[4] وبعضها ناشئة عن البيئة وما يتلقاه المرء فيها من آراء واعتقادات باطلة ولذلك فقد وصفها بأنها ظلمات بعضها فوق بعض، الا انهما على الرغم من هذه الظلمات، فأنهما عندما تخمد الحواس بالنوم أو بالرياضة الروحية يرتقيان إلى

---

(١) سورة النور، الاية: ٤٠

(٢) السهروردي: الغربة الغربية، ضمن مجموعة دوم...: ٢٧٨- ٢٧٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٨ الحاشية

(٤) الغزالي: مشكاة الانوار: ١٤٨

عالم النفوس الفلكية. ومن هناك يتطلعان إلى العالم العقلي، فيستأنسان بما يرد عليهما من لطائف المعارف الالهية التي رمز لها بالحمامات للطافتها، وبما يظهر لهما من الوجود الحق الذي رمز له بالبروق مشيراً إلى شدة نوريته وسرعة اختفائه وبما يفد عليهما من واردات التقديس والرضا التي عبر عنها برياح الاراك لان الاراك شجر يستاك به، وهو مطهرة للفم ومرضاة للرب[1]، واذا كان قد جعل كل ذلك منسوباً إلى اليمن فما ذاك الا لان اليمن عنده كما قلنا سابقاً رمز إلى العالم العقلي.

واذا كان السهروردي في عروجه إلى الملأ الاعلى قد اختار المساء، تماماً كما فعل في رسالة حفيف اجنحة جبريل فأنه هنا ايضاً قد أقتفى أثر ابن سينا الذي نصح السالكين في رسالة الطير ان يكونوا[2] "خفافيش لا تبرز نهاراً فخير الطيور خفافيشها"[3]. فالحكيم في رأي السهروردي كما كان في رأي أبن سينا من قبل، يشبه الخفاش الذي لا يظهر نهاراً، لان البحث عن الافكار الخبيئة في المعقولات المجردة يكون أجدى في المساء. فالخفاش يتحرك تارة في النور وطوراً في الظلمة، كذلك الحكيم في سعيه وراء الحقائق المستسرة يتنقل من المحسوس إلى المعقول، ولا يتم له ذلك الا في المساء عندما يتوشح النور بالظلمة ويصفو الحس والذهن معاً[4].

ولعل ما ذكرناه وثيق الصلة بمعراج الرسول(ص) فضلاً عن صلته بشعر الحب عند العرب اذ ان الرحلة الى الحبيبة في اشعارهم غالباً ما تكون ليلاً كما ان طيف الحبيبة الذي يلم بالمحب عادة ما يأتيه عند نومه اثناء الليل فمن الامثلة على لقاء المحبين ليلاً قول الشاعر:

فأتيتها والليل أدهم مرسلٌ وعليه من سَدَفِ الظلام سُتورُ[5]

---

(١) محيي الدين ابن العربي: ترجمان الاشواق: ٤٠

(٢) اميل المعلوف: المصدر السابق: ٥٢.

(٣) ابن سينا رسالة الطير ضمن رسائل الشيخ الرئيس... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الثاني: ٤٣.

(٤) اميل المعلوف: المصدر السابق: ٥٢

(٥) عمر بن أبي ربيعة: ديوان عمر بن ابي ربيعة، بيروت: ١٥٣

وقول الآخر:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي   وانثني وبياض الصبح يغري بي[١]

وقوله في الطيف:

بما بين جنبيّ التي خاض طيفها   إلي الدياجي والخليون هُجّع[٢]

وهذه المعاني تحفل بها دواوين الشعر العربي وقد تأثر بها الصوفية والحكماء فشاعت في نثرهم ونظمهم.

ويواصل السهروردي حكاية حالهما فيقول: "فبينا نحن في الصعود ليلاً وفي الهبوط نهاراً، اذ رأينا الهدهد دخل من الكوة مسلماً في ليلة قمراء، وفي منقاره رقعة صدرت (من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة)[٣] وقال لنا: أني احطت بوجه خلاصكما وجئتكما(من سبأ بنبأ يقين)[٤] وهو ذا مشروح في رقعة ابيكما. فلما قرأنا الرقعة فاذا فيها انه من الهادي ابيكما وانه: "بسم الله الرحمن الرحيم شوقناكم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترتحلوا، واشرنا لكم فلم تفهموا، واشار في الرقعة إليّ بأنك يافلان: ان اردت ان تتخلص مع اخيك، فلا تنيا في عزم السفر، واعتصما بحبلنا وهو جوزهر الفلك القدسي المستولي على نواحي الكسوف. فأذا اتيت (وادي النمل)[٥] فانفض ذيلك، وقل: الحمد لله الذي احياني بعد ماأماتني (واليه النشور)[٦] وأهلك أهلك واقتل أمراتك انها (كانت من الغابرين)[٧] وامض حيث تؤمر فـ"ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين"[٨] واركب في السفينة، وقل (بسم الله

---

(١) المتنبي: المصدر لسابق: ٤٨١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥

(٣) سورة القصص، الاية: ٣٠.

(٤) سورة النمل، الاية: ٢٢.

(٥) سورة النمل الاية: ١٨

(٦) سورة الملك، الاية: ١٥

(٧) سورة العنكبوت، الآية: ٣٢، ٣٣

(٨) سورة الحجر، الآية: ٦٦

الله مجريها ومرسيها)[1][2]"

ويبدو انه قد رمز بالهدهد إلى القوى الالهامية ورمز بالليلة القمراء إلى الصفاء عن الكدورات[3] الطبيعية ورمز بالرقعة إلى الغيوب التي يطلع عليها بعض السالكين عن طريق قراءتها من أسطر مكتوبة وأشار بشاطئ الوادي الايمن... إلى العالم العقلي وان تلك الرقعة قد صدرت عنه اما أبوهما الشيخ الهادي فهو رمز إلى العقل الفعال[4] الذي صدر عنه عالم ما تحت فلك القمر وسبأ التي سبق ذكرها رمز للعالم العقلي الذي مازال يكثر من الاشارة اليه. اما المقصود بقوله (واعتصما بحبلنا...) فهو المداومة على الرياضة[5] ومجاهدة النفس من جهة والاقبال على العلوم النظرية من جهة أخرى ولذلك فقد وصف هذا الحبل بانه(جوزهر) وتعني في علم الفلك القديم النقطتان تتقاطع عليهما الدائرتان من الافلاك، تسميان العقدتين، احدهما تسمى الرأس والاخرى الذنب[6] وهو يؤمي بهذا الى ان الحكمة التي رمز لها لها بالحبل ذات جانبين احدهما نظري والآخر عملي. واشار بوادي النمل إلى الهيئات التي تمكنت في النفس واصبحت تدعوها إلى الحرص، وقد ذهب بعض الاشراقيين إلى ان اصحاب الحرص قد يلحقون بالصياصي النملية[7]، والسهروردي وان كان لا يقول بذلك فانه يحذر من ان تستولي تلك الهيئات على النفس فتنسلخ وهي في حياتها هذه عن الانسانية إلى النملية. واشار بالأهل التي وردت في النص السابق إلى القوى البدنية ولاسيما الحواس الظاهرة والباطنة وهو ما فسر به في الالواح العمادية قوله تعالى: "اذ رآى ناراًفقال لأهله امكثوا إني آنست ناراً"[8] فذكر انه تعالى اشار إلى

---

(١) سورة هود، الآية: ٤١

(٢) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق: ٢٨٠- ٢٨٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨٠.

(٤) حسام الآلوسي: المصدر السابق: ٩١

(٥) اميل معلوف: المصدر السابق: ٤٩

(٦) محمد بن احمد بن يوسف: المصدر السابق: ٢٤٣ . ٢٤٤.

(٧) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات: ٢١٩.

(٨) سورة طه، الاية: ١٠

ترك أهله أي حواسه الظاهرة والباطنة[1].

واشار بامرأتك إلى القوة الشهوانية وبقتلها إلى ترك استعمالها[2]. وهو وان كان هنا يكثر من اقتباس الايات القرآنية فان تأثره بأبن سينا لا يخفى ولاسيما بقصة (سلامان وابسال) كذلك فان قوله الذي نتحدث عنه الان أعني "واقتل أمرأتك" قد يمت بوشائج قربى إلى الاسطورة اليونانية التي تتحدث عن اورفيوس الموسيقي الذي يهبط الى العالم السفلي بحثاً عن زوجته الميتة وقد كانت هذه الاسطورة اساسية في التفسير الصوفي والفلسفي في ما شاع من عبادة اورفيوس في بلاد الاغريق القديمة حيث يمثل اورفيوس وموسيقاه ما في الروح البشرية من قوى عليا في الفكر بينما تمثل زوجته القوى الادنى والاكثر ارتباطاً بالشهوة مما يخضع بشكل خاص للشر والموت[3] وهو ما عناه السهروردي في الفقرة التي ذكرناها بتمثله بقوله تعالى "وان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين" اما السفينة التي ذكرت في النص السابق والتي سيتكرر ذكرها فيما بعد فهي رمز للجسد بوصفه آله تستعملها النفس لكي تصل الى مطلوبها. ويمكن ان تكون في الوقت نفسه رمزاً للمعرفة الحقيقية التي تحيا بها الانفس وتخلص من كدورات العالم العنصري.

وكانت الرقعة التي وردت عليهما قد احتوت على جميع ما هو كائن في الطريق فانطلقوا إلى ما ندبوا اليه بتقديم الهدهد الذي رمز به إلى القوى الالهامية[4] ويذكر السهروردي على لسان السارد انه قد "صارت الشمس فوق رؤوسنا اذ وصلنا إلى طرف الظل، فركبنا السفينة وهي تجري بنا (في موج كالجبال)[5] ونحن نروم الصعود على جبل طور سينا، حتى نزور صومعة ابينا. وحال بيني وبين ولدي (الموج فكان من المغرقين)[6] وعرفت ان قومي (موعدهم الصبح اليس الصبح

---

(١) السهروردي: الالواح العمادية: ٩٤

(٢) اميل معلوف: المصدر السابق: ٤٩

(٣) جون ماكوين: المصدر السابق: ١٦

(٤) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق... ٢٨٢.

(٥) سورة هود، الاية ٤٢.

(٦) سورة هود: الاية ٤٣.

بقريب؟)[١] وعلمت ان (القرية التي كانت تعمل الخبائث)[٢] يجعل (عليها سافلها)[٣]، ويمطر(عليها حجارة من سجيل منضود)[٤] فلما وصلنا إلى موضع يتلاطم فيه الامواج ويتدحرج المياه، اخذت ظئري التي ارضعتها والقيتها في اليم"[٥] وهو قد رمز بالشمس بالشمس إلى الصورة وبالظل إلى الهيولى ورمز بأقترابهما من الشمس إلى ان النفس قد خلصت من العلائق المادية حتى أوشكت ان تلامس المجردات ورمز بولده إلى الروح الحيواني الذي لا يستطيع مجاوزة العالم الظلماني واشار بقومه إلى القوى البدنية التي وقعت هذه النفس اسيرة لديها في مطلع القصة ورمز بالصبح إلى خلاص النفس من هذه القوى عند حلول الموت اذ ان النفس حينئذ يكشف لها ما كان خافياً عنها بسبب منازعة تلك القوى لها واشار بالقرية إلى العالم العنصري الظلماني أو إلى البدن نفسه بوصفه محل القوى البدنية. واشار بالظئر إلى الروح الطبيعي[٦] وقد ذكر السهروردي ان هذا الروح هو نفسه الروح الحيواني الذي يعرفه بأنه "جسم لطيف ينبعث من الجانب الايسر من القلب. فما يصعد منه إلى الدماغ.... ويكتسب السلطان النوري من النفس يسمى الروح النفساني وبه يتم التحريك والادراك. وما يسري إلى الكبد من القلب في الاوردة يسمى روحاً طبيعياً وبه يتم افعال القوى النباتية"[٧] ولعله قد أراد بغرق ولده وظئره إلى ان النفس قد تنشغل بتوجهها إلى المبادئ العالية عن تدبير القوى الجسدية.

ويواصل السهروردي حكايته فيقول "وكنا في جارية (ذات الواح ودسر)[٨]

---

(١) سورة هود الاية ٨١.

(٢) سورة الانبياء، الاية: ٧٤

(٣) سورة هود، الآية: ٨٢ .

(٤) سورة هود، الآية: ٨٢ .

(٥) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات...: ٢٨٣ . ٢٨٤.

(٦) المصدر نفسه: ٢٨٣- ٢٨٤.

(٧) السهروردي: الالواح العمادية ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، جلد جهارم: ٥٣.

(٨) سورة القمر، الاية: ١٣

فخرقنا السفينة خيفة ملك وراءنا (يأخذ كل سفينة غصبا)[1] والفلك المشحون قد مر بنا على جزيرة يأجوج ومأجوج إلى الجانب الايسر من الجودي. وكان معي من الجن من يعمل بين يدي وفي حكمي عين القطر. فقلت للجن: انفخوا فيه حتى صار مثل النار، فجعلت سداً حتى انفصلت عنهم وتحقق((وعد ربي حقا))[2] وهو قد رمز بالملك الذي (يأخذ كل سفينة...) إلى ملك الموت وأراد بخرق السفينة اماتة القوى البدنية او اضعافها بتقليل الطعام وتكثير السهر[3]؛ لكي لاتكون لها الغلبة على النفس وهذا هو الموت الإرادي الذي يحصل للعارفين، وهو موجب للقاء الحق على قدر استعدادهم وسيرهم في السلوك[4]. وقد اوصى به الرسول(ص) بقوله: ((موتوا قبل ان تموتوا))[5]، أي موتوا بالموت الإرادي قبل ان تموتوا بالموت الطبيعي[6]. وهو ايضاً ما عناه افلاطون بقوله موصياً طالب الحكمة ((مت بالإرادة تحيَ بالطبيعة))[7]. ولعلّ ابن عربي كان ينظر الى هذا المعنى عندما قال: ((اخرق السفينة تلج المدينة))[8] أما يأجوج ومأجوج فقد اشار بهما الى الخيالات الفاسدة واشار بعين القطر الى القوة الفطرية[9] لان القطر هو النحاس، ومن معانيه مايقرب من ذلك، ومنه قولهم فلان كريم النحاس أي كريم الطبيعة[10] واشار بالجن الى قوة الخيال

---

(١) سورة الكهف الاية: ٧٩

(٢) سورة الكهف الاية ٩٨

(٣) السهروردي: هياكل النور، تحقيق محمد علي ابو ريان: ٨٥.

(٤) داوود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، تحقيق دار الاعتصام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣، الجزء الثاني : ٤٦٠.

(٥) السهروردي: رسالة اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام : ١٤١

(٦) المصدر نفسه: ١٤١.

(٧) ابن سينا: رسالة في دفع الغم من الموت ضمن رسائل الشيخ الرئيس... في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الثالث: ٥٢ .

(٨) محمد مصطفى حلمي: كنوز في رموز ضمن الكتاب التذكاري (محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده)، القاهرة، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م: ٤٣.

(٩) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق...: ٢٨٥ الحاشية

(١٠) كرم البستاني واخرون: المنجد في اللغة والاعلام، بيروت، الطبعة الحادية والعشرون، ١٩٧٣: ٧٩٥، ٦٣٨ .

والفكر التي تستعين بها النفس لكي تخرج قواها الى الفعل وهو ما عبر عنه بأن صارت القوة الفطرية مثل النار فتلاشت الخيالات الفاسدة التي طالما شغلت النفس عن الانتقاش بالحق وبذلك فقد تكشفت له حقيقة العالم الدنيوي ورأى جماجم عاد وثمود وطاف في تلك الديار[1] ((وهي خاوية على عروشها))[2].

وقال بعد ذلك: ((واخذت الثقلين مع الافلاك وجعلتها مع الجن في قارورة صنعتها .... مستديرة وعليها خطوط كأنها دواير فقطعت الانهار من كبد السماء. فلما انقطع الماء عن الرحى، أنهدم البناء، فتخلص الهواء الى الهواء. والقيت فلك الافلاك على السموات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب))[3]. وهو قد رمز بالثقلين الى النفس الامارة والنفس اللوامة، ويجوز انه أراد بهما الوهم والخيال، اما الجن فقد يكون اراد بها قوة الخيال والفكر التي اشار اليها سابقاً باللفظ نفسه وقد يكون اراد بها جميع الحواس الباطنة وذلك لاجتنانها وأشار بالقارورة الى الدماغ فانه معدن روح الانسان. واشار بالخطوط الى تجويفات الدماغ، واشار بكبد السماء الى الرأس، وبالانهار الى العروق والاغشية والعضلات التي يصعد من خلالها الروح الحيواني الى الدماغ حيث يتم به التحريك واشار بانقطاع الماء عن الرحى الى انقطاع الروح الحيواني عن الدماغ فهو بعد أنْ اطلق الانهار على العروق التي يجري فيها الروح الحيواني اصبح مناسباً اطلاق الماء عليه واشار بأنهدام البناء وتخلص الهواء الى الهواء الى انه قد تجاوز عن الروح النفساني بل انه ايضاً قد اصبح بمنجنى من تأثير النفس الامارة والروح الطبيعي وهو ما رمز اليه بطحن الشمس والقمر والكواكب. فقد رمز الى النفس الامارة بالشمس ورمز الى الروح النفساني والروح الطبيعي بالقمر والكواكب لان قيام الروح النفساني بافاعليه لايعطل الروح الطبيعي بينما تستبد النفس الامارة بهما فتسخر قواهما في خدمتها فيكون وجودها طاغ عليهما ومن هنا كانت نسبتها اليهما نسبة الشمس الى القمر والكواكب. وقد تبع هذا انه

---

(١) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق...: ٢٨٦.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٤٢.

(٣) السهروردي: الغربة الغربية: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

قد تخلص ايضاً من القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والمولدة والمصورة والنامية والغضبية والشهوانية والاخلاط الاربعة[1].وهو ما رمز اليه بـ((اربعة عشر تابوتاً))[2] وكذلك قد تخلص من الحواس الظاهرة والباطنة وهو مارمز اليه[3] بـ((عشرة قبور))[4] وهو مازال يكرر بعض هذه المعاني بصور اخرى فمن ذلك قوله ((رأيت الاسد والثور قد غابا))[5] مشيراً بذلك الى القوتين الغضبية والشهوانية اللتين اشار اليهما سابقاً وهذان هما رمزاهما عند افلاطون وارسطو[6] ومن ذلك ايضاً ((أختي وأهلي قد اخذتها((غِشيَةُ من عَذَابِ الله))[7]))[8] مشيراً بأخته الى هيولى الاجسام[9] وباهله الى الحواس الظاهرة والباطنة التي ذكرها سابقاً.

اما قوله بعد ذلك ((ولما انقطعت المسافة وانقرض الطريق وفار التنور من الشكل المخروط))[10] فأنه يريد به ان النفس قد انسلخت عن البدن وإن لم تخل عن بقية علاقة معه واستصحبت معها الحرارة الغريزية اذ ان التنور اشارة الى الحرارة وكونها من الشكل المخروط يعني انها من القلب لانه مخروطي الشكل[11] وكلام السهروردي في هذا الموضع من الرسالة وثيق الصلة بما جاء في احدى الرسائل الرمزية التي ذكر

---

(١) السهروردي: الغربة الغربية: ٢٨٦ . ٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨٧.

(٤) المصدر نفسه: ٢٨٧.

(٥) المصدر نفسه: ٢٩٠ .

(٦) حسام الآلوسي: المصدر السابق: ٤٢.

(٧) سورة يوسف، الآية: ١٠٧.

(٨) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات ...: ٢٨٨.

(٩) المصدر نفسه: ٢٨٨.

(١٠) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات: ٢٩١.

(١١) رسالة اللغز: لم يذكر مؤلفها وقد وردت في مخطوط يحتوى عدة رسائل ووضع لهذا المخطوط عنوان حديث ((المجموعة الثانية من مقالات ورسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وهو يشكل المجلد الثاني اما المجلد الأول فيحمل عنوان المجموعة الأولى وكلاهما لنفس الناسخ وهذا المخطوط في دار المخطوطات العراقية برقم ٣٦٥٠٦: ١٨

ناسخها انها قد ترجمت عن اليونانية، فقد جاء فيها((وانقطعت السبل وغلقت ابواب المدينة))[١] وهذا قريب من قول السهروردي السابق(انقطت المسافة وانقرض الطريق) وكذلك قد جاء في هذه الرسالة((ففار التنور من الصنوبر))[٢] وهذا هو عين ماذكره السهروردي في النص السابق إذ ان المقصود بالصنوبر هو نفسه المقصود بالشكل المخروط لان الصنوبر ايضاً مخروطي الشكل. ومن ثمّ فقد رُمز به الى القلب . ومما جاء فيها عبارة ((وانقشع الغمام))[٣] وهذه العبارة ايضاً قد وردت في رسالة السهرودي هذه فقال ((انقشع الغمام وتخرقت المشيمة))[٤] وهو يشير بهذا الى زوال الحجب التي تمنعه من الادراك او كما قال في التلويحات ((كلما انقشع عنك غيوم الطبيعة يبدو لك سرّ طالما كتم عنك الحكماء))[٥] ومما جاء في هذه الرسالة ((السلام على النفوس القريبة من مبدأها))[٦] وهذا وإن كنا لانجد ما يقابله في رسالة السهروردي هذه فأننا لانعدم ذلك في كتبه الاخرى فمنه قوله في التلويحات ((فسلام على نفس قريبت من مبدأها))[٧] مبدأها))[٧] فضلاً عن كونه تعبيراً قرآنياً قد لايكون معروفاً عند اليونانيين كذلك فأن موضوع هذه الرسالة هو صراع النفس الناطقة مع القوى الجسدية وعرض ذلك عن طريق الرمز، وهذا هو نفسه مايفعله السهروردي في رسالته هذه، وكل هذا يجعلنا لانستبعد ان تكون هذه الرسالة من تأليف السهروردي وبخاصة اذا علمنا ان هناك

---

(١) رسالة اللغز: لم يذكر مؤلفها وقد وردت في مخطوط يحتوى عدة رسائل ووضع لهذا المخطوط عنوان حديث ((المجموعة الثانية من مقالات ورسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وهو يشكل المجلد الثاني اما المجلد الأول فيحمل عنوان المجموعة الأولى وكلاهما لنفس الناسخ وهذا المخطوط في دار المخطوطات العراقية برقم ٣٦٥٠٦: ٤ .

(٢) المصدر نفسه: ٤ .

(٣) المصدر نفسه : ٤.

(٤) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات...: ٢٩١ .

(٥) السهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية : ١٠٤

(٦) رسالة اللغز: ضمن المخطوط السالف الذكر: ٤.

(٧) السهروردي: التلويحات اللوحية والعرشية: ٩٣

مؤلفات للسهروردي لم تصل الينا[1]. واذا عدنا الى ما كنا بصدده من درس رسالة السهروردي نجد انه بعد ان ذكر فوران التنور قد قال ((فرأيت الاجرام العلوية، اتصلت بها وسمعت نغماتها ودستاناتها، وتعلمت انشادها، واصواتها تقرع سمعي كانها صوت سلسلةٍ تجرّ على صخرة صماء، فتكاد تتقطع أوتاري وتتفصل مفاصلي من لذة ما انال))[2]. وهو هنا يشير الى ان ((من انسلخ عن جلده الهوى والطبيعة انسلاخ الحية، وتدرع بدرع الشريعة، ينشرح قلبه بنور الإلهية ويحترق ايمانه بنور الوحدانية، ويكل نظره الحسي، ويمتد نظره العقلي، ولايخفى عليه شيء من اسرار الملكوت، وروضة الجبروت، فهو قاعد بشخصه بين ابناء جنسه، وقلبه كالطير، فهو في الهواء يصعد الى مرقاة الكرم، ويطير في جوّ الحرم، ويغتدى بلطائف اسرار القلم، كما قال تعالى: (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصلحُ يرفعه)[3]. فيسمع قلبه النغمات الفلكية، ويلتذ بالترنمات الملكية، ويفهم معاني اصوات الطيور، ويطلع على اسرار الفرقان والانجيل والزبور، كما قال تعالى اخباراً عن نبيه سليمان عليه السلام حيث قال: (ياايها الناس علّمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء)[4].))[5] وهو ايضاً ما اشار اليه فيما بعد بقوله ((وصعدتُ الجبل، ورأيت ابانا شيخاً كبيراً تكاد السموات والارض تنشق من تجلي نوره. فبقيت باهتاً متحيراً منه، ومشيت اليه، فسلم علّي، فسجدتُ له وكدت انمحق في نوره الساطع. فبكيت زماناً وشكوت عنده من حبس قيروان. قال لي ((نعماًا تخلصتَ، إلاانك لابدّ راجع الى الحبس الغربيّ، وان القيد بعد ما خعلته تاماً.)) فلما سمعت كلامه، طار عقلي وتأوّهت صارخاً صراخ المشرف على الهلاك وتضرّعت اليه. فقال ((اما العود فضروري الآن، ولكني ابشرك بشيئين: احدهما انك اذا رجعت الى الحبس، يمكنك المجيء الينا والصعود الى جنتنا هيناً متى شئت. والثاني انك

---

(١) محمد علي ابو ريان: اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين الدين السهروردي: ٥٨.

(٢) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات بشيخ اشراق....: ٢٩١

(٣) سورة فاطر، الآية: ١٠

(٤) سورة النمل، الآية: ١٦.

(٥) الغزالي: المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم العثمان، دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م: ٣٢، ٣٣.

تتخلص في الاخير الى جنابنا تاركاً للبلاد الغربية باسرها مطلقاً))[1] لعل المقصود بـ(الجبل) هو فلك القمر فقد رمز ابن سينا في رسالة الطير الى الافلاك بتسعة شواهق[2] ولعلّ المقصود بـ(ابينا) العقل الفعال لان هذا العقل هو الذي يفيض النفوس على الاجساد[3] ولان السهروردي قد قال عنه في مؤلفاته الأخرى (أبونا...) وقد اشرنا الى ذلك سابقاً ولانه سيقول على لسان هذا الشيخ ((اعلم ان هذا جبل طور سيناء. وفوق هذا الجبل طور سينين مسكن والدي وجدك، وما انا بالإضافة إليه الامثلك بالإضافة إلىّ ولنا اجداد أخرون حتى ينتهي النسب الى الملك الذي هو الجد الاعظم الذي لاجدّ له ولااب .. وكلنا عبيده، وبه نستضئ ومنه نقتبس، وله البهاء الأعظم وله الجلال الارفع والنور الأقهر، وهو فوق الفوق ونور النور وفوق النور ازلاً وابداً، وهو المتجلي لكل شيء، وكل شيء هالك الاوجهه))[4]. فذكره لهؤلاء الاجداد الذين رمز بهم الى العقول الفعالة يؤكد ما ذهبنا اليه من ان المقصود بالأب الشيخ هو العقل الفعال وليس النفس الكلية كما ذهب بعضهم[5] اما الملك... الذي لاجدّ له فهو رمز الى الله تعالى.

ولايخفى تأثر السهروردي في هذا الموضع من رسالته برسالة حي بن يقظان لابن سينا فهناك ايضاً يواجهنا هذا الشيخ منذ مستهل الرسالة حتى اذا وصلنا الى قبيل نهايتها وجدنا هؤلاء المختلطين بملكهم وادناهم منزلة منه واحد هو أبوهم وهم اولاده وحفدته[6].

واذا كان السهروردي قد ذكر في نهاية قصته هذه اوبته من العالم العقلي الى العالم الحسي وبث حسرته على المفارقة فقال: ((فانا في هذه القصة، إذ تغير الحال

---

(١) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق ..: ٢٩٣ . ٢٩٥.

(٢) ابن سينا: رسالة الطير ضمن رسائل الشيخ الرئيس.. في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الثاني: ٤٥.

(٣) حسام الآلوسي: المصدر السابق: ٩٢.

(٤) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق ..: ٢٩٥ . ٢٩٦.

(٥) المصدر نفسه: ٢٩٣ الحاشية.

(٦) ابن سينا: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس.. في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الاول: ٢٠

علي وسقطت من الهواء في الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوساً في ديار المغرب. وبقي معي من اللذة ما لا اطيق ان اشرحه. فأنتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة. وكانت تلك اللذة احلاماً زائلة على سرعة))[1]، فان ابن سينا قد ذكر في نهاية قصته مايشبه هذا وذلك بعد ان تحدث عن صفات الملك الذي رمز به الى الله فقال ((ولربما هاجر اليه افراد من الناس فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم ويشعرهم احتقار اقليمكم هذا فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون))[2].

وهكذا فان السهروردي ان كان قد أومأ في الفقرة التي استهل بها قصته الى انه قد بدأها من حيث انتهت قصة ابن سينا كما يؤكد هنري كوربان[3] فان هذا يعني ان السهروردي قد انتهى في قصته هذه الى ما بدا منه لان خاتمتها تكاد تطابق خاتمة مثيلتها عند ابن سينا.

كلمات ذوقية او رسالة الابراج

تعد رسالة كلمات ذوقية وشوقية او الابراج كما يسميها بعضهم من مؤلفات السهروردي القصيرة التي اتسمت بكونها ذات طابع رمزي، واذا لم تكن هذه الرسالة كلها رمز فقد احتوت على رموز كثيرة، واذا كان بعض هذه الرموز يمكن إدراك دلالته بيسر فان كثيراً منها لايفهم بدون شرح ولاسيما ذلك القسم من الرسالة الذي يتكلم فيه على الطلسم البشري، ولعل الغموض الموجود في هذا القسم من الرسالة هو الذي دفع بعضهم الى شرحها فقد ذكر بروكلمان وريتر ان لعلي ابن مجد الدين السهروردي البسطامي شرحاً لهذه الرسالة لايزال مخطوطاً[4].

وفيما يأتي بيان لأهم الرموز التي وردت فيها: فمن ذلك قوله((اخرج من القرية

---

(١) السهروردي: الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق...: ٢٩٦.

(٢) ابن سينا: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس.. في اسرار الحكمة المشرقية، الجزء الاول :٢١.

(٣) هنري كوربان: تأريخ الفلسفة الاسلامية: ٣٠٥.

(٤) محمد علي ابو ريان: اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي: ٥٦ . ٥٧.

الظالم أهلها))[١] وهو مأخوذ من قوله تعالى: ((أخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها))[٢] وقد كرره السهروردي في مؤلفاته الاخرى ولاسيما رسالتيه (الغربة الغربية)[٣] و(حفيف اجنحة جبرائيل)[٤] ويبدو ان المقصود بذلك هو الدنيا لأن السهروردي قد اشار في رسالته (حفيف اجنحة جبرائيل) إلى القرية الظالم اهلها فقال: ((ذلك هو عالم الغرور))[٥] ولعلنا لانخطئ اذا قلنا ان المراد بـ(القرية) هنا هو البدن والمراد بـ(الاهل الظالمين) هو القوى البدنية والمخاطب هو النفس الناطقة لان هذه القوى يسعى كل منها الى نيل لذته وكثير ما يدفعها حرصها على ذلك الى منازعة النفس الناطقة وصدها عن الحق ولعلّ هذا ما يتأكد لنا عند الكلام على الطلسم البشري إذ ان السهروردي سيطلب منا حينئذ ان نعبر بحاراً وابراجاً وهو لايقصد بتلك البحار والابراج الا البدن والحواس الظاهرة والباطنة فلعل ما يعنيه بـ(القرية الظالم اهلها) هو نفسه ما يعنيه بـ(الطلسم البشري) وبخاصة انه قد أمر المخاطب بالخروج من القرية الظالم اهلها وسيكرر كلمة اعبر كثيراً عند الكلام على الطلسم البشري ولايكف عن ذلك الابعد ان يجتاز جميع اجزاء ما يسمى بالطلسم البشري ويصل الى بلاد الثبات والتمكين[٦]. ولعل ما يذكره السهروردي هنا مطابق للظلمات التي يجتازها السالك لكي يصل الى عين الحياة التي اتينا على ذكرها عند الكلام على (عقل سرخ) فالظلمات التي امرنا هناك باجتيازها والقرية التي يامرنا هنا بالخروج منها والبحار والابراج التي يأمرنا بعبورها كلها ترمز الى الشيء نفسه. اما دعوته الى ((البروز عن الستة، وترك العشرة، وقطع الاربعة))[٧]

---

(١) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، جلد سوم: ٤٦٢.

(٢) سورة النساء: الآية ٧٥.

(٣) السهروردي: رسالة الغربة الغربية ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق ...: ٢٧٧.

(٤) السهروردي: اصوات اجنحة جبرائيل ضمن شخصيات قلقة في الاسلام: ١٥٥.

(٥) المصدر نفسه: ١٥٥.

(٦) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج : ٤٦٦ ـ ٤٦٩.

(٧) المصدر نفسه:: ٤٦٣.

فلعلّ ما يقصده بالستة هو الجهات الست التي هي اليمين والشمال والامام والخلف والفوق والتحت اما العشرة فهي الحواس الظاهرة والباطنة التي سيذكرها عند الكلام على الطلسم البشري، أما ما يقصده بالاربعة فهي الطبائع الاربع التي رمز لها بالموكلين الاربعة في (عقل سرخ). وقريبٌ من هذا ما اشار اليه بقوله في هذه الرسالة عن الانفس الزكية ((وتخلصت من قيود العشرة وتبجحت بصحبة العشرة))[١] فلاشك ان المقصود بالعشرة الأولى هو كما ذكرنا سابقاً الحواس الظاهرة والباطنة اما المقصود بالعشرة الثانية فهو العقول العشرة الفعالة. اما قوله((اجعلنا ممن تشبة بأبيه، وقطع نسبة ابويه))[٢] فهو هنا يقصد بـ(أبويه) والديه أي امه وابيه ويقصد بـ(ابيه) مبدأه والمبدأ القريب للأنفس البشرية هو العقل الفعال إذ هو مفيضها والمبدأ البعيد هو الله تعالى. اما قوله ((أسس سلما ستّ عشرة درجة واصعد الى سطح سماء القدسيات))[٣] فهو يشير هنا الى احوال العارفين المترتبة في سلوك الحق من بدء حركتهم الى نهايتها، التي هي الوصول اليه تعالى[٤] وهي ما يسميه بعضهم بالتخلية والتحلية[٥] إذ العرفان كما يقول ابن سينا: ((مبتدئ من تفريق ونفض، وترك ورفض. ممعن في جمع، هو صفات الحق للذات المريدة بالصدق، منته الى الواحد ثم وقوف))[٦]. اما عبادان التي يذكرها في هذه الرسالة فهي رمز الى العالم العقلي ومن ثمّ فقد وصفها بكونها غير متناهية ونفى ان تكون وراءها قرية[٧] وهي بهذا تطابق اليمن التي ذكرها في رسالة الغربة الغربية.

كانت هذه اهم الرموز التي احتوى عليها القسم الأول من الرسالة، وسنأخذ الآن في قسمها الثاني الذي يتحدث فيه السهروردي عن الطلسم البشري، ولاننسى ان نشير

---

(١) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج: ٤٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦٤.

(٣) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج: ٤٦٤.

(٤) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، القسم الرابع: ٧٧ الحاشية.

(٥) المصدر نفسه: ٩٦ الحاشية.

(٦) المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٨ .

(٧) السهروردي: نكات ذوقية او الابراج: ٤٦٥.

الى ان السهروردي لم يقسم رسالته الى قسمين لكننا وجدناها كذلك اذ ان ما نسميه بالقسم الثاني يتحدث عن موضوع واحد هو مايسميه بالطلسم البشري وهو وإن كان له علاقة بما اطلقنا عليه اسم القسم الأول من الرسالة إلا أنه يكاد يكون مستقلاً كما انه اكثر رمزية من القسم السابق الى درجة انه يكاد يكون شبيها بألالغاز.

يستهل السهروردي هذا القسم بقوله((عليك بحل الطلسم البشري فأن كنوز القدس كامنة فيه فمن حله ظفر بالمقصود ووصل الى المعبود... وفاز بالوصول السرمدي، ونجا من شبك الشرك الخفي))[١]، ولعل ما يقصده هنا هو نفسه ما يقصده بقوله في القسم الأول من هذه الرسالة((من حلّ الرمز ظفر بالكنز))[٢]، ونحن وأن كنا نعلم أن الرمز قد يكون بمثابة خارطة تدل على الكنز فأننا مع ذلك قد نسأل عما هي العلاقة بين حل الطلاسم والرموز وبين الوصول الى الجمال الاحدي والفوز بالبقاء السرمدي؟ وقد يتضح هذا اذا استرجعنا ما ذكره ابن سينا عند حديثه عن مقامات العارفين اذ انه قال ((وإذا قرع سمعك فيما يقرعه، وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فأعلم ان سلامان مثل ضرب لك. وان (ابسالاً) مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله. ثم حلّ الرمز إن اطقت))[٣]. فلعلّ ما يشير اليه السهروردي هو اننا حين نحل الطلسم تتكشف لنا درجتنا في العرفان إن كنا من اهله، او على الأقل نعرف مدى احاطة الظلمات بنا إن لم نكن من اهله ولاشك ان المعرفة هي كنز الكنوز وبها يصل المرء الى معاينة الجمال الاحدي والفوز بالبقاء السرمدي وهو ما عناه السهروردي بقوله السالف الذكر عن الطلسم البشري فانه اشار بكنوز القدس الى المعرفة واشار بالطلسم البشري الى الجسد وجعل الكنوز كامنة فيه للاشارة الى ان المعرفة لاتتم من دون الاستعانة بالجسد إذ ان العقل لايكون متهيئاً للخروج من القوة الى الفعل ما لم تعنه

---

(١) السهروردي: كلمات ذوقية وشوقية او رسالة الابراج ضمن المجموعة الاولى من المخطوط السالف الذكر: ١٠١ كذلك ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق... جلد سوم: ٤٦٦.

(٢) السهروردي: كلمات ذوقية وشوقية او رسالة الابراج ضمن المجموعة الاولى من المخطوط السالف الذكر: ١٠٠ وكذلك ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق... جلد سوم: ٤٦٥.

(٣) ابن سينا: الاشارات والتبيهات، القسم الرابع: ٤٨ . ٥١.

القوى الجسدية على ذلك، فضلاً عن ((ان لكل صفة من صفات النفس نظيراً في البدن))[1] وهذا يعني ان معرفة البدن تصب في معرفة النفس التي تعد من أرقى المعارف. اما المقصود بحل الطلسم فهو معرفة القوى البدنية وكيفية ترتبها وسياستها بحيث تكون للنفس الهيئة الاستعلائية عليها[2]. وهذا ما يؤكده قوله بعد ذلك ((وطريق حله ان تعتصم بحبل ذي شعبتين تقيد به النمر والضبع))[3] فقد رمز بـ(حبل ذي شعبتين) الى الفلسفة الاشراقية التي تجمع بين البحث والتأله ورمز بـ(النمر) الى القوة الغضبية ورمز بـ(الضبع) الى القوة الشهوانية ولاشك ان المداومة على الرياضات الروحية التي يستوجبها التأله، والاطلاع على مباحث الفلسفة يجعل المرء عارفا بهاتين القوتين فيمنعهما من ان تخرجا به عن حد الاعتدال فكأنه قد قيدهما، وقد اطلنا الكلام على هاتين القوتين في الفصل الثاني.

اما قوله ((ثم اعبر على ثلاثمئة وستين بحراً، ثم على مئتين وثمانية واربعين حبلاً المربوطة بأربعة جبال الموضوعة في ستّ جهات))[4]. فهو مبني على ما ثبت في علم التشريح من ان بدن الانسان يحتوى ٢٤٨ عظماً[5] و٣٦٠ عرقاً[6]، اما الجبال الاربعة فقد يكون المقصود بها الاعضاء الاربعة التي هي تمام جملة الجسد وأولها الرأس ثم الصدر ثم البطن ثم الجوف الى آخر قدميه[7] ويجوز ان يكون المقصود بها هو اليدان والرجلان[8]. اما قوله((ثم بعد هذا تصل الى قلعة حصينة، ذات عشرة ابراج، ساكنة

---

(١) السهروردي: حكمة الاشراق ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق: ٢٠٤

(٢) السهروردي: كلمة التصوف ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق ... جلد جهارم : ١٢٩.

(٣) السهروردي: كلمات ذوقية وشوقية او الابراج ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق...، جلد سوم:٤٦٦.

(٤) المصدر نفسه: ٤٦٦.

(٥) المصدر نفسه: ٤٦٦ وكذلك محمد الخليلي: طب الامام الصادق، بيروت، ١٩٧٩ : ٢٩.

(٦) محمد الخليلي: المصدر السابق : ٢٩.

(٧) اخوان الصفاء وخلان الوفاء: رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، المجلد الثاني، بيروت، ٤٤٦.

(٨) السهروردي: كلمات ذوقية وشوقية او الابراج ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق...، جلد سوم: ٤٦٦ الحاشية.

على قلل الجبال))[1][2]. فقد اراد بالقلعة رأس الانسان[3] واراد بالابراج العشرة الحواس الظاهرة والباطنة وهذا ما سيتضح فيما يأتي إذ انه قد تكلم على هذه الحواس بالتفصيل وقد أبتدأ بحاسة الذوق فقال ((فترى بالبرج الأول شخصاً فصيحاً صاحب البيان، رطب اللسان)[4] ليشير بذلك الى ان هذه ((القوة مودعة في العصب المفروش على جرم اللسان))[5]. وهو قد جعلها في البرج الاول لأهميتها إذ لولا هذه الحاسة لما لذّ لنا مطعم ولاطاب لنا مشرب ولأصبح الأكل والشرب اشبه بالأعمال الشاقة التي لايقدم المرء عليها الامضطراً فتضعف بذلك اجسادنا ويدبّ فيها السقام وقال ايضاً عن هذه الحاسة((عنده أنواع المطعومات وأصناف المذوقات))[6]. ليشير الى ان الذوق ((مدرك الطعوم لرطوبة عذبةٍ تستحيل الى طعم الوارد))[7] وحذّر من هذه الحاسة فقال((اياك ان تغترّ بعذوبته... او تلتفت الى حلاوته ... فان عقبى عذوبته غم... وربّ شهوة ساعة او رثت حزناً طويلاً))[8] وذلك لان الغاية من هذه الحاسة هي ان يقبل الانسان على المأكل والمشرب لحفظ صحة الجسد لكي يستطيع ان يقوم بالمهام التي لايكون الانسان انساناً الابها فاذا خلّى المرء تلك المهام وراء ظهره وجعل كل همه ان يتلذذ في مأكله ومشربه فقد ضيع الغاية من خلقه واصبح لاقيمة له. وذكر حاسة الشمّ فقال ((فأذا ... وصلت الى البرج الثاني وجدته ذا بابين صغيرين موضوعين في طول القلعة، طريق الصعود (الى هذا البرج) صعب لايتسير الابسلم الهواء. فاذا صعدت رأيت شخصين

---

(١) السهروردي: كلمات ذوقية وشوقية او الابراج ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق...، جلد سوم: ٤٦٦ الحاشية.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦٦ .

(٣) المصدر نفسه: ٤٦٦ الحاشية.

(٤) المصدر نفسه: ٤٦٦.

(٥) المرجع والصفحه نفسها.

(٦) السهروردي:كلمات ذوقية وشوقية او الابراج ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق...جلد سوم:٤٦٦.

(٧) السهروردي: كتاب اللمحات للسهروردي، تحقيق أميل المعلوف: ١١٤.

(٨) السهروردي: كلمات ذوقية او الابراج ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق...: ٤٦٦ ، ٤٦٧

ساكنين على قباب القلعة، عندهما انواع الأراييح الطيبة... فأحذر كيلا يحجبك الاراييح الجسمانية عن النفحات القدسية))[1] وواضح انه اراد بالبابين الصغيرين منخري الانف واراد بسلم الهواء ان الشمّ لايتصور بدون توسط الهواء[2].

أما الشخصان الساكنان علي قباب القلعة، فقد رمز بهما الى ان حاسة الشم مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ كحلمتي الثدي[3]، وهو ايضاً قد حذر من ان نتجاوز الحد في البحث عما يلائم من الروائح، فيكون ذلك مدعاة للانشغال بالماديات التي تحجب عنا عالم القدس فبدلاً من ان يوقظ فينا إدراك الرائحة الطيبة الحنين الى النفحات القدسية التي تعدُّ الروائح الطيبة امثلة لها نجد اننا قد شغلنا بهذه عن تلك.

وذكر حاسة البصر فقال ((فاذا ... وصلت الى البرج الثالث الموضوع في عرض القلعة، ذات منظرتين بين لوزتين حواليهما اطناب ابريسم وبينهما تلّ، وفي كل منظرةٍ سرير معمول من عاج وابنوس، وفوق كل سرير شخص رشيق القد، عقيق الخدّ، لطيف الشمايل، ظريف الخصايل، ينظر بين حسن الانوار، فيحسن الاخبار. لاتقف عند منظره البهي وخبره الشهيّ. فاعبر عنه عبور العاشق الى الجمال الاحدي))[4]. وواضح انه قد اشار بالمنظرتين الى العينين وباللوزتين الى الجفنين وبأطناب الابريسم الى الاهداب اما التل فهو الطرف الاعلى من الانف واراد بالسرير المعمول من العاج والابنوس بياض العين وسوادها اما الشخص الذي وصفه بالرشاقة فهو انسان العين وهو ايضاً قد حذّر من الوقوف عند الجمال الذي تدركه حاسة البصر إذ ان هذا ليس الاشارة الى الجمال الاحدى. وذكرحاسة السمع فقال ((فاذا... وصلت الى البرج الرابع الموضوع على اطراف القلعة، ذات قصرين حصينين يحيط بكل قصر سور غضروفي.. يجذب(هذا البرج الرابع) الاصوات الطيبة من الآفاق اليه، ويجتمع عنده من النغمات الرخيمة والالحان اللذيذة. فأجتهد ان تعبر

---

(١) السهروردي: كلمات ذوقية او الابراج ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق: ٤٦٧ .

(٢) المصدر نفسه: ٤٦٧ .

(٣) السهروردي: كتاب اللمحات للسهروردي: ١١٤.

(٤) السهروردي: كلمات ذوقية او الابراج ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق ...: ٤٦٧.

عنه))[1] ولايخفى انه اشار بالقصرين الحصينين الى الإذاين واذا كانت النغمات الرخيمة والالحان قد تثير في النفس حنيناً الى العالم العلوي فان الافراط بذلك قد يحدث العكس ولذلك فقد حذرْ من الوقوف عندها. وذكر حاسة اللمس فقال ((فتصل الى البرج الخامس المحيط بالكل، مدرك الضدين، الصلابة واللين))[2]. وهو قد اطلق عليها (المحيط بالكل) لانها قوة منبثة في ظاهر البدن كله[3].

وبعد ان فرغ من الكلام على الحواس الظاهرة شرع في الكلام على الحواس الباطنة[4] فذكر الحس المشترك فقال عنه((البرج السادس، اول الابراج الجوانية))[5] ليشير الى ان موضعه في مقدم التجويف الأول من الدماغ[6] ووصفه بانه ((حجرة منورة منورة مضيئة بأنوار اشعة الابراج الخمسة))[7] ليشير بهذا الى ان صور المحسوسات التي تأتي بها الحواس الخمسة تجتمع عنده باسرها فيحكم بأن هذا الابيض هو هذا الحلو بينما الحس الظاهر منفرد بواحد[8]. وذكر الخيال فقال ((والبرج السابع خزانة لهذه البروج))[9] أي انه يخزن من صور الحس المشترك عند غيبتها عنه وهذا يعني ان الحس المشترك وان كان يقبل صور المحسوسات فان الخيال هو الذي يحفظها إذ ان القبول غير الحفظ[10]. وذكر القوة الوهمية فقال ((ثم البرج الثامن الذي يجتمع فيه متاع الحجر الجوانية والبرانية، ويفرق به بين الصديق والعدّو))[11]

---

(١) المصدر نفسه: ٤٦٧ . ٤٦٨.

(٢)السهروردي: كلمات ذوقية او الابراج ضمن مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق...: ٤٦٨.

(٣) السهروردي: كتاب اللمحات للسهروردي، تحقيق اميل معلوف: ١١٤.

(٤) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج : ٤٦٨.

(٥) المصدر نفسه: ٤٦٨.

(٦) المصدر نفسه: ٤٦٨ وكذلك السهروردي: كتاب اللمحات للسهروردي: ١١٥.

(٧) المصدر نفسه: ٤٦٨.

(٨) السهروردي: كتاب اللمحات للسهروردي: ١١٥.

(٩) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج: ٤٦٨.

(١٠) السهروردي: كتاب اللمحات للسهروردي: ١١٥.

(١١) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج: ٤٦٨.

وهو يقصد بالحجر الجوانية الحواس الباطنة ويقصد بالحجر البرانية الحواس الظاهرة اما متاع الحجر فهو صور المحسوسات والمعاني غير المحسوسة التي تدركها بعض الحواس الباطنة في صور المحسوسات وواضح ان ما يصل الى القوة الوهمية هو نفسه ما يجتمع في الخيال اعني ادراكات الحواس الظاهرة مضافاً اليها إدراكات الحس المشترك ومن ثم كان على السهروردي ان يصوغ الجملة الاولى من كلامه السابق على النحو الآتي ((ثم البرج الثامن الذي يجتمع فيه متاع الحجر البرانية وبعض الحجر الجوانية)) ولما كانت القوة الوهمية تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بان هذا الذئب مهروب عنه، وهذا الولد معطوف عليه فقد وصفها بانها تفرق بين الصديق وبين العدو[1]. وذكر المتخيلة فقال ((والبرج التاسع المفضض الذي يختلف اسمه يحسب ما ينعكس اليه من اشعة الكواكب والقمر))[2] وهو قد رمز بالكواكب الى القوة الوهمية ورمز بالقمر الى النفس الناطقة واراد من اختلاف اسمه بحسب ما ينعكس اليه من اشعة الكواكب والقمر الى ان هذه القوة التي يرمز لها بهذا البرج اذا استعملها الوهم في الصور والمعاني تسمى متخيلة واذا استعملتها النفس الناطقة سميت بالمفكرة[3]. وتكلم على الذاكرة التي هي خزانة الاحكام الوهمية كما كان الخيال للحس المشترك[4] فقال ((والبرج العاشر خزانة بعض الحجر الجوانية))[5]. وبهذا فقد انتهى كلامه على الحواس الظاهرة والباطنة ثم قال ((فاذا قطعت هذه المنازل وعبرت هذه المراحل، وصلت الى بلاد الثبات والتمكين))[6] وهو قد رمز هنا ببلاد الثبات والتمكين الى العالم العقلي وهذا ما يؤكده قوله بعد ذلك

---

(١) السهروردي: كتاب اللمحات للسهروردي: ١١٥. وكذلك محمد عثمان نجاتي: المصدر السابق: ١٧٢.

(٢) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج : ٤٦٨.

(٣) المصدر نفسه : ٤٦٩، ٤٦٨ وكذلك السهروردي: كتاب اللمحات للسهروردي : ١١٥.

(٤) المصدران نفسهما، الاول: ٤٦٩ والثاني: ١١٥ . ١١٦.

(٥) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج: ٤٦٩.

(٦) المصدر نفسه: ٤٦٩ . ٤٧٠.

((فأول ما ترى شيخ كبير القدر، احسن وانور من البدر ... مبلغ الوحي والالهام الى الانبياء والأولياء ... فالزم بابه واغتنم خطابه وخطاب اخوانه التسعة))[1] وواضح انه قد رمز بالشيخ الى العقل الفعال وباخوانه التسعة الى العقول الفعالة الاخرى.

ويمكننا الاشارة الى ان السهروردي وان كان قد ذكر في هذه الرسالة وفي بعض الرسائل الاخرى ان هناك خمس حواس باطنة فانه يقول هذا بحسب المشهور والاّ فانه قد ذكر في حكمة الاشراق ان عددها اقلّ من ذلك[2] وقد اشرنا الى هذا سابقاً. وكذلك فانه وان كرر القول في اكثر من مؤلف بان عدد العقول عشرة فانه في حكمة الاشراق قد انتقد المشائين لانهم حصروا العقول في عشرة في حين انها بحسب رأيه كثيرة جداً بحيث يستعصي تعدادها على مداركنا[3].

ويمكن مقارنة ما ذكره السهروردي عن الطلسم البشري في رسالته هذه بالفصل السادس من رسالته في(حقيقة العشق او مؤنس العشاق) إذ اننا نجده هنا ايضاً يتكلم على الجسد وقد رمز له بالمدينة فقال عندما تصل الى باب المدينة تجد قصراً من ثلاثة طوابق[4] لعله يقصد بالقصر رأس الانسان وهو يطابق القلعة ذات الابراج التي ذكرناها سابقاً اما الطوابق الثلاثة فهي الدماغ ببطونه الثلاثة[5] ثم قال في الطابق الأول غرفتان، في الغرفة الأولى سرير فوق الماء يجلس عليه شخص يميل طبعه الى الرطوبة، وهو عالم عظيم وذكي ولكن النسيان يغلب عليه، أية مشكلة تعرض عليه، يحلها في الحال، ولكنها لاتبقى في ذاكرته[6] وهو قد رمز بهذا الشخص الى الحس المشترك ووصفه بالنسيان لان صور المحسوسات لاتبقى في الحس المشترك عند غيبتها عن الحواس ثم قال وفي جواره غرفة ثانية فيها سرير من النار يجلس عليه شخص يميل طبعه الى الجفاف... وبأمكانه ان يحل الرموز القديمة، ولكنه عندما يفهمك اياها فانها لاتذهب

---

(١) السهروردي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج: ٤٦٩ ـ ٤٧٠ .

(٢) المصدر نفسه: ٤٦٩.

(٣) السهروردي: حكمة الاشراق: ١٣٩ وكذلك سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين: ٩٥.

(٤) رسالة في حقيقة العشق او مؤنس العشاق ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق ...: ٢٧٦.

(٥) محمد عثمان نجاتي: المصدر السابق: ٤٦.

(٦) السهروردي: رسالة في حقيقة العشق او مؤنس العشاق: ٢٧٦.

عن ذاكرته[1] وهو قد رمز بهذا الشخص الى الخيال الذي يعد خزانة الحس المشترك ولذلك فقد وصفه بقوة الذاكرة. ثم قال وفي الطابق الثاني تجد غرفتين، في الغرفة..

الاولى سرير من الهواء يجلس عليه شخص، طبعه بارد ويحب الكذب والافتراء والضلالة والتدخل فيما يعنيه[2] وقد رمز بهذا الشخص الى القوة الوهمية وقد اطلق عليها هذه الصفات لانها كثيراً ما تنازع العقل في احكامه وتجنح به الى الضلال. ثم قال وفي جواره غرفة ثانية فيها سرير من البخار يجلس عليه شخص يميل طبعه الى الحرارة قد شاهد كثيراً من الحسن والسيئ[3] وهو قد رمز بهذا الشخص الى المتخيلة التي لها القدرة على تصور اشياء في غاية الحسن وأخرى في غاية القبح وتأتي بأشياء غريبة ولما كانت هذه القوة تسمى عند استعمال القوة الناطقة لها مفكرة وعند استخدام القوة الوهمية لها متخيلة فقد قال عنها طوراً تحمل صفة الملائكة وطوراً آخر تحمل صفة المجنون[4] ثم قال وفي الطابق الثالث تشاهد غرفة جذابة وفيها سرير من التراب يجلس عليه شخص يميل طبعه الى الاعتدال ويغلب عليه التفكير[5]. وهو قد رمز بهذا الشخص الى الذاكرة و لما كانت وظيفتها هي حفظ احكام القوة الوهمية فقد وصف الشخص الذي يمثلها بانه لا يخون الامانة مطلقا اذ انه قائم بالحفظ ولان ما يحفظ فيها هو حصيلة ما تاتي به الحواس الاخرى فقد اشار الى هذا المعنى بقوله ان كل الغنائم التي يحصل عليها الاشخاص السابقون مودعة عند هذا الشخص اما قوله(يغلب عليه التفكير) فقد اشار به الى ان احكام القوة الوهمية التي تحفظها الذاكرة هي عبارة عن معان جزئية غير محسوسة[6] وبهذا فقد اتى على ذكر الحواس الخمس الباطنة بالترتيب نفسه الذي ذكره في

---

(١) السهروردي: رسالة في حقيقة العشق او مؤنس العشاق: ٢٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٧

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٧

(٤) المصدر نفسه: ٢٧٧

(٥) المصدر نفسه: ٢٧٧

(٦) المصدر نفسه: ٢٧٧ و كذلك السهرودي: كتاب اللمحات للسهرودي: ١١٥، ١١٦ و كذلك محمد عثمان نجاتي :المصدر السابق :١٧٢.

رسالة الابراج الا انها كانت مسبوقة بذكر الحواس الخمس الظاهرة، بينما عكس الامر هنا، فبعد ان ذكر السهرودي الحواس الباطنة تطرق الى الحواس الظاهرة و رمز لها بخمسة ابواب ثم اخذ يتكلم عليها بالتفصيل حاسة بعد اخرى الا انه لم يذكرها بالترتيب نفسه الذي ذكره في رسالة الابراج فقد ذكرها هناك على النحو الاتي: الذوق، الشم، البصر، السمع، اللمس[1] بينما ذكرت هنا هكذا البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس[2] و تكاد تكون رموزه لهذه الحواس هنا مشابهة لما رمزه لها في رسالة الابراج الا انه يسميها هنا ابوابا بعد ان سمّاها هناك ابراجا فاذا كان قد قال مثلا عن حاسة اللمس في رسالة الابراج ((فتصل الى البرج الخامس المحيط بالكل مدرك الضدين الصلابة واللين))[3] فقد قال هنا عن هذه الحاسة و الباب الخامس يحيط بالمدينة وكل شيء يوجد في المدينة يكون داخل هذه البوابة[4] و هذا الوصف يطابق قوله (المحيط بالكل) و قال ايضا عن هذه الحاسة و يحيط بهذه البوابة بساط واسع يجلس عليه شخص يحكم على ثمانية متخالفين[5] وهذا يكاد يطابق قوله السابق (مدرك الضدين الصلابة واللين) الا انه يشير هنا الى ما ذهب اليه بعضهم من ان اللمس جنساً لقوى اربع منبثة معاً في الجلد كله، احداها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس.[6] اما البساط الواسع الواسع فلعله رمز به الى الجلد و هو مالم يذكره هناك.

وذكر في هذا الفصل من رسالته القوتين الغضبية والشهوانية فرمز الى الاولى بالاسد الذي وصفه بانه مشغول ليلا ونهارا بالقتل والتهام الفريسة ورمز الى الثانية

---

(١) السهرودي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج: ٤٦٦ . ٤٦٨ .

(٢) السهرودي: رسالة في حقيقة العشق او مؤنس العشاق: ٢٧٨– ٢٧٩

(٣) السهرودي: كلمات ذوقية او رسالة الابراج: ٤٦٨

(٤) السهرودي: رسالة في حقيقة العشق او رسالة الابراج :٢٧٧

(٥) المصدر نفسه :٢٧٧

(٦) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٣٤ .

بالخنزير الذي وصفه بانه مشغول بالسرقة والاكل والشرب[1].

واذا كان قد ذكر في رسالة الابراج العالم العقلي واشار الى العقول الفعالة فانه قد ذكر في مطلع هذا الفصل من رسالته هذه، بان فوق هذا القصر تسعة سقوف تسمى شهرستان جان. ولعل المقصود بالقصر هو عالم ما تحت فلك القمر، والمقصود بالسقوف التسعة هو الافلاك التسعة المعروفة انذاك. وقد ذكرنا ان لكل فلك نفس تدبره وهناك عقل قد صدرا عنه وبهذا فان شهرستان جان هي رمز للعالم العلوي بما فيه العالم العقلي وهذا ما يتأكد لنا اذا علمنا انه قد ذكر ان على باب هذه المدينة شيخ شاب يدعى(الخالد العاقل)، وهو قديم ولكن لم يصبه ضرر، مشيرا بهذا الى العقل الفعال. وذكر ان السبيل الى الوصول الى شهرستان جان هو ان تمد ستة حبال فوق هذه الطوق الاربعة، وتصنع منها حزاما، وهو قد رمز بالطوق الاربعة الى الطبائع الاربع، اما الحزام ذو الحبال الستة، فقد اراد به الرياضة الروحية التي تقوم على الجوع والسهر والعلم والذوق والشوق والعشق[2].

ويمكن مقارنة هذا بما ورد في خاتمة (صفير سيمرغ) فقد ذكر السهروردي فيها ما يشبه كلامه على الطلسم البشري فقال: ان كل من يريد ان يخرب بيت العنكبوت؛ فعليه ان يبعد عنه تسعة عشر معاونا، خمسة من هذه الطيور مبين وظاهر، وخمسة منها مختف، واثنان سياران سريعا الحركة، وسبعة سيارة بطيئة الحركة[3] وهو قد رمز بـ(بيت العنكبوت) الى الجسد، ورمز بتسعة عشر معاونا الى القوى البدنية المدركة والمحركة اذ ان عددها عندهم تسعة عشر. ثم اخذ يفصل الكلام عنها فقال (خمسة من هذه الطيور مبين وظاهر) رامزا بهذا الى الحواس الخمس الظاهرة، اما الحواس الخمس الباطنة فقد رمز لها بقوله(وخمسة منها مختف). اما الاثنان السياران اللذان وصفهما بسرعة الحركة فهما القوتان الغضبية والشهوانية، اما السبعة السيارة التي وصفها ببطء الحركة فقد رمز بها الى القوى

---

(١) السهروردي: رسالة في حقيقة العشق او مؤنس العشاق :٢٨٠

(٢) المصدر نفسه ٢٧٥- ٢٧٦

(٣) السهروردي: رسالة صفير سيمرغ ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق ...جلد سوم:٣٣١

السبع المتعاونة التي يخدم بعضها بعضا وهي القوة الجاذبة، والقوة الماسكة، والقوة الهاضمة، والقوة الدافعة، والقوة الغاذية، والقوة المصورة والقوة النامية[1]. اما قوله: ومن الصعب الابتعاد عن هذه الطيور لانه كلما حاول الانسان ان يسير فانها تسير امامه وتمنعه من الحركة[2]. فقد رمز بـ(الانسان) هنا الى النفس الناطقة لانها هي الانسان في الحقيقة. ورمز بالطيور الى القوى البدنية بعامة والحواس الظاهرة والباطنة بخاصة؛ لان هذه القوى كثيرا ما تمنع النفس الناطقة من التوجه الى المبادىء العالية التي هي من جنسها. وهو قد ذكر ان المختفي من هذه الطيور دفعه اصعب[3]. ليشير الى ان الحواس الباطنة اشد منازعة للنفس من الحواس الظاهرة، واما قوله: وفي الطريق جزيرة فيها ذو ارجل كلما اراد الانسان ان يتقدم، يعلق ذو الارجل ارجله على عنق الانسان ويمنعه من الحركة، ولكن اذا وجد هذا الشخص ماء الحياة فانه سيكون بمنجى منه[4]. فانه قد رمز بالجزيرة الى الخيالات، ورمز بذي الارجل الى القوة المتخيلة؛ لان هذه القوة ((اذا انصبت الى الامور الحسية وانتقلت من شيء الى شيء منعت النفس عن ادراك المعقولات وشوشت عليها المنامات))[5]. وهو ما عناه بقوله ان ذا الارجل يضع ارجله على عنق الانسان ويمنعه من الحركة. اما من اهتدى الى العلوم الحقيقية التي رمز لها بماء الحياة فان القوة المتخيلة لديه تنقهر للنفس الناطقة بما يتعدى اليها من السوانح القدسية[6].

واما قوله ولا يخلص من هذا (أي من ذي الارجل) الا من جلس في سفينة نوح وفي يده عصا موسى[7]. فلعله قد رمز بسفينة نوح الى الرياضات الروحية، ورمز بعصى موسى الى العلوم البحثية ولا سيما علم المنطق لان الاشراقيين كما ذكرنا سابقا

---

(١) اخوان الصفاء: رسائل اخوان الصفاء . المجلد الثاني :٣٩٠

(٢) السهروردي: رسالة صفير سيمرغ :٣٣١- ٣٣٢

(٣) المصدر نفسه: ٣٣٢

(٤) المصدر نفسه: ٣٣٢

(٥) السهروردي: الالواح العمادية :٩٥

(٦) المصدر نفسه: ٩٦

(٧) السهروردي: صفير سيمرغ :٣٣٢

يجمعون بين البحث والتأله.

وينطبق هذا على السهروردي حتى وصفه احد الباحثين بانه ((احيا الرابطة العميقة بين البحث والعرفان، او بمعنى اخر بين المنطق والعشق))[1].

ولا يخفى ان السهروردي قد الم في فقرته التي اتينا على ذكرها ببعض المعاني التي ذكرها ابن سينا في رسالة(حي بن يقظان)، بل انه قد اتى على تلك المعاني بالفاظ ابن سينا نفسها، فقد رمز هذا الاخير الى القوى المدركة((بقرن يطير))[2] ورمز الى القوة المحركة بـ((قرن يسير))[3]، كما ان ابن سينا قد اول في رسالته ((في اثبات النبوات)) قوله تعالى ((عليها تسعة عشر))[4] تأويلا يفهم منه ان المقصود بالتسعة عشر هو القوى البدنية نفسها[5] التي ذكرها السهروردي في فقرته السابقة.

ولعل مما هو جدير ان نذكره في الختام هو ان الرمز في نثر السهروردي سواء في رسائله الرمزية او في فصوله القصيرة التي كان ينثرها في بعض مؤلفاته الاخرى، قد ظل في الاغلب مثلما كان عند ابن سينا يحيل الى معلومات قد اكتملت في تجريب السهروردي ومن سبقه من الفلاسفة والصوفية[6].

---

(١) سيد حسين نصر: شيخ الاشراق ضمن الكتاب التذكاري شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته: ٣٦

(٢) ابن سينا: رسالة حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الئيس ..... في اسرار الحكمة المشرقية . الجزء الاول :١٤

(٣) المصدر نفسه: ١٤

(٤) سورة المدثر: الاية:٣٠

(٥) ابن سينا: رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وامثالهم ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات :١٣١

(٦) مدني صالح: المصدر السابق :١٤٢

الفصل الثالث

الولاية والنبوة في العرفان النظري
-قراءة في طروحات الشيخ جوادي آملي-

د- نزار عبد الامير تركي
استاذ العرفان في جامعة كربلاء

ملخص:

يهدف الشيخ جوادي آملي في معالجته لمفهوم الولاية بالتأكيد على أن فكرة ختم الولاية وما يرتبط بها من تحليلات وأفكار وتصورات هي فكرة مستمدة من التشيع، ولكننا نجد تأثره الواضح بأبن عربي ويرى آملي إنه إذا كانت النبّوة هي الإطلاع على الحقائق الإلهية علماً، والرسالة هي الإطلاع عليها كشفاً، فالولاية هي الإطلاع على معرفة الذات والصفات والأسماء بالذات، وبهذا تكون الولاية هي أرفع المراتب، وباطن النبوة الولاية. وهي تنقسم الى العامة والخاصة:

فالعامة: تشمل على كل من آمن بالله وعمل صالحا، على حسب مراتبهم. والخاصة: تشتمل على الواصلين من السالكين فقط عند فنائهم فيه، وبقائهم به، فالولاية الخاصة عبارة عن فناء العبد في الحق فالولي هو الفاني فيه، الباقي به، وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء الجهة البشرية في الجهة الربانية، إذ لكل عبد جهة من الحضرة الإلهية ومن أجتمعت له النبوة والرسالة والولاية فهو الأكمل، ولا نبّوة دون ولاية، كما لا رسالة دون نبّوة. ويرى آملي إن الحقيقة المحمدية ليست إلا مرتبة تجلي الحق في صورة أسمائه وصفاته، وهي المعبر عنها بالروح الأعظم، والمظهر الاول، والتجلي الأكمل. كما هو الشأن

عند ابن عربي.

وحقيقة الإنسان الكامل عند الشيخ الآملي هي أن الله عندما أراد أن يرى نفسه بأحدية جمعيته فلم يوجد موجود يستطيع أن يرى الله سبحانه بأحدية جمعيته؛ لأن الموجودات الغيبية تبرز بصفة الوحدة بلا كثرة. ولو كانت الموجودات الخارجية والعينية فهي بصفة الكثرة بلا وحدة. فلا بد من موجود واحد حقيقي معتدل الطرفين ويكون مرآة تامة للأحدية الجمعية حتى يرى الله تعالى نفسه فيها. فلولا الإنسان الكامل وهو المرآة الكاملة لم يكن الله ان يرى نفسه.

مفهوم الولاية

تمهيد:

وردت مفاهيم الولاية والنبّوة والرسالة في القرآن مرات كثيرة، وأختلفت دلالاتها في الموارد بأختلاف السياق وتنوع المقاصد وتفاوت الأغراض، ولقد كان لهذه المفاهيم دلالاتها العرفانية عند الشيخ جوادي آملي الذي لم يفارق ابن عربي في تعقبه لمفهوم الولاية والنبوة والرسالة، تأثر به كثيراً، وتابع خطواته، فقام آملي بشرح وتفسير بعيد عن الغموض.

يصور العرفاء النبّوة على أنها ظاهر الولاية، والولاية هي باطنها. أو يمكن القول: أن الولاية هي نوع من النبّوة؛ تلك التي أطلق عليها ابن عربي(النبّوة العامة)، وأن النبّوة هي درجة من الولاية. كما يصح القول أن للنبّوة درجتين: أحداهما دنيا، وهي الرسالة التي تختص بالعلم بالشريعة. والأخرى هي الولاية التي تفوق الأولى بدرجة ومكانة. كذلك يصح عكس المسألة والقول : إن للولاية درجتين، أحداهما النبوة الخاصة أو الرسالة، والأخرى النبوة العامة. ففي هذه الحالة يكون النبي ولياً، كما يكون الولي نبياً.

النبوة ...دلالتها الفلسفية والعرفانية

اولا - معنى النبوة :

اختلف أهل اللغة في أصل(النبي)، فأن لم يكن مخففاً من المهموز(نبيء) فاصل أشتقاقه(النبْوَة) التي هي بمعنى الرفعة، اما اذا كان مهموزاً في الأصل وقد خفف، فأصله(النبُوّة) التي معناها : تحمل النبأ من جانب الله، فهي سفارة بين الله وبين عباده[1].

إن أهل الحقيقة متفاوتون في حدّها مختلفون في المراد منها، وأبرز ما قيل في ذلك هو(الإخبار عن الحقائق الإلهية والأسرار الربانية، على ترتيب أسماء الحق وصفاته وأفعاله، وهذه النبوة قسمان: نبوة تعريف، ونبوة تشريع. الأولى هي الإنباء عن معرفة الذات والأسماء والصفات. والثانية: هي جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق والتعلم بالحكمة والقيام بالسياسة، وتختص الثانية باسم الرسالة)[2].

فالنبوة هي الإنباء، والنبي هو المنبيء عن ذات الله وصفاته وأسمائه وأفعاله وأحكامه ومراداته[3]. وهي موهبة إلهية ينالها الإنسان الكامل في عقليه النظري

---

(١) ينظر: الأصفهاني، راغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق : صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦ م، ص ٧٨٩- ٧٩٠.

(٢) ينظر: املي، حيدر، اسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، تحرير : محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، دمشق، ١٣٦٢ . ش، ص٩١.

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص٩٣. وكذلك : املي، حيدر، نص النصوص في شرح الفصوص (مقدمات)، تحرير : هنري كوريان وعثمان يحيى، ط٢، طهران، ١٩٨٨م، ص١٦.

والعملي؛ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذاً الله، ولما كان الله سبحانه وتعالى تام العناية، فمن الواجب هداية الناس بإراءة الطريق الموصل اليه تعالى، فاذا كان المحل قابلا ومستعدا للهداية ولفيض الجود واللطف، فانه تعالى لا بد ان يفيض لطفه، واللطف هنا واجب بمعنى اللزوم واستحالة الأنفكاك، لأن اللطف بالعباد وهدايتهم من كماله المطلق[1].

فالنبوة بأختصار هي الإنباء والإخبار والتعريف، لا عن مطلق شيء، أنما عن الذات وكمالاتها، والتعريف والإنباء لا يتم من دون تلقٍ وأخذ، لذا فالتلقي أصل، وهو جهة في النبي وجانب، والإنباء فرع وهو جهة أخرى وجانب، ولا إنباء بدون تلقٍ، فالنبي هو المتلقي عن الجوهر الأول، ثم ينبيء عنها ويخبر، ويعرِّفها لمن يستحقها، ويستطيع قبول مضامينها وأبعادها. لأجل ذلك فالقضايا التي يعرِّف بها النبي، والتي تدخل في جوهر نبوته، يقبلها عن الجوهر العقل الأول[2].

إن النبوة عند العرفاء، كما ينصُ حيدر آملي، نقلا عن الغزالي، عبارة عن ((قبول النَّفس القدسي حقائق المعلومات والمعقولات عن الله تعالى بواسطة جوهر العقل الأول المسمىً جبريل تارة وبروح القدس أخرى، والرسالة تبليغ تلك المعلومات))[3]. وإن ورد على هذا التعريف أشكال هو القبول عن روح القدس لا حدود له، ثم من الذي له القابلية من البشر، ومن الذي لا قابلية له؟

---

(1) ينظر: المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، ط2، مركز الأبحاث العقائدية، ١٤٢٤هـ، ص ٥١ – ٥٢.

(2) ينظر: آملي، حيدر، نص النصوص، ص ١٦٨.

(3) ينظر: آملي، حيدر، اسرار الشريعة، ص٩٠. وكذلك : آملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح هنري كوريان وعثمان اسماعيل، أنتشارات علمي وفرهنكي، طهران، ١٣٨٤ ش،ص٤٥٠و٤٥١ .

ثانياً - خصائص النبوة :

إنّ من أهم خصائص النبوة هي: الوحي والاعجاز والعصمة* والإنذار بالغيب، والدليل على أثبات تلك الخصائص للنبوة أمران:

أحدهما: إن النفس الناطقة ما لم تتصف بتلك الأوصاف لا تنال موهبة النبوة تكويناً، ولا تمس كرامتها خارجاً.

وثانيهما: إن النفس الناطقة التي تدعي النبوة من الله تعالى ما لم تتصف بتلك الصفات التي تختص به ولا توجد في غيره، لا يقبل منها ولا يخضع عندها ولا يسلم لديها؛ إذ لا ميز حينئذ بينها وبين غيرها من النفوس الناطقة اللواتي لأوساط الناس[1].

ومآل تلك الخصائص هو كمال قوتيه: النظرية والعملية.

فأما بلحاظ القوة النظرية – القوة التي بها يتأثر الإنسان من فوق – فبأن يبلغ عقله مرتبة العقل المستفاد من العقل الفعال في النفوس بإخراجها من القوة الى الفعل، وكان له في نيل المطلوبات العلمية قوة حدس بحيث(يَكادُ زَيتُها يُضيءُ ولَو لَم تَمسهُ نار)[2]؛ أي يكاد أن يتعلم العلوم وينالها بلا معلم. وكما أن للحدس طرف نقصان وضعف بحيث ينتهي إلى حد كأنه لا وجود له أصلا، كذلك يتناهى في طرف الكمال والقوة إلى حد كأنه ظفر بكل المطلوبات أو أكثرها دفعة او قريباً من دفعة بلا حركة فكرية أصلا، فيرتسم في نفس من بلغ هذا الحد النهائي العلوم التي في العقل الفعال بلا تدرج ارتساماً بلا تقليد، بل مشتملا على الحدود الوسطى، إذ التقليد التقليد في الأمور التي يعرف بأسبابها ليس يقيناً عقلياً. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن يسمى هذه القوة(قدسية) وهى

---

* للعصمة، كما يراها الحكيم والعارف الشيخ جوادي، خمس مراتب: ١. العصمة في تلقي الوحي، ٢. العصمة في فهم الوحي، ٣. العصمة في حفظ الوحي، ٤. العصمة في امتثال الجانب العملي من الوحي، ٥ .العصمة في تبليغ مقتضيات الوحي.

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) سورة النور الآية ٣٥.

أعلى مراتب القوى الإنسانية[1].

يقول: (فإذا بلغ عقله النظري هذا الحد من التلقي تشايعه وتحاكيه قوته التخيلية والحس المشترك)[2]. (فحينئذٍ يتلقى المعارف الإلهية والمحتوى العقلي بعقله المستفاد، يرى الملك الأمين الحامل لذلك الوحي الإلهي ويسمع كلامه المنضود الذي نزل به بتخيله وحسه المشترك،. وهذه الخصيصة هي المعجزة العلمية التي يكون الخواص أطوع لها من المعجزة الفعلية التي يكون العوام لها أطوع. حيث إنه بلغ حداً يعجز عن بلوغ مثله غيره، ورأى فؤاده ما لا تراه أفئدة غيره، وشاهد بصره وبصيرته ما لا تشاهده أبصار غيره ولا بصائرهم، وأتى بعلمٍ لا يقدر على الإتيان بمثله غيره، ويدعو إلى أمرٍ لا يدعو إليه غيره. ويتلو هذا الإعجاز معجزة أخرى، وهو الإنذار بالغيب والإعذاربه، حيث إنه يدرك، ويعلم ما يقع في المستقبل)[3].

وأما بلحاظ العلوم العملية – اي القوة التي بها يؤثر بها الإنسان بما دونه – فإن يبلغ عقله العملي شأواً، يكون عالم الطبيعة الخارجية بمنزلة البدن له وهو بمنزلة النفس لها. فكما أن النفس تُدبر البدن وتديره كذلك تكون قوته العملية قاهرة على الطبيعة ومسيطرة عليها، هيمنة النفس على البدن[4]. كل ذلك بإذاً الله تعالى (وأبرِءُ الأَكمَهَ والابرَصَ وأُحيِ الموتى بإذاً الله)[5]. ويقلب العصا (فاذا هي حيَّةٌ تَسعى)[6]. بإذاً الله. وهذه الخصيصة هى المعجزة الفعلية التي يكون العوام لها أطوع، كما أن الخواص للمعجزات العلمية أطوع.

---

(١) ينظر: آملي، جوادي، خمس رسائل، دار الصفوة، بيروت، ١٤٢٩ ه .ص١٢٣. كذلك: آملي، جوادي، منابع الفكر، تحقيق: الشيخ عباس رحيميان دار الإسراء للطباعة والنشر، قم المقدسة، ١٣٨٧ . ش، ص١٩٢ . للمقارنة: ابن سينا، الشفاء، ف٦، م٥ من علم النفس من الشفاء .ص٣٢٧

(٢) المصدر السابق، ص١٢٤. للمقارنة : الطوسي، شرح الأشارات والتنبيهات، ج٣، ص١١٣٥، (ف٢٠ من نمط ١٠)

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٤. كذلك : آملي، جوادي، منابع الفكر، ص١٩٢.

(٤) آملي، جوادي، خمس رسائل، ص ١٢٤– ١٢٥ .

(٥) سورة آل عمران، الآية ٤٩ .

(٦) سورة طه، الآية ٢٠.

ومن تلك الخصائص العصمة وهي أيضاً تتحقق عند كمال القوتين – النظرية والعملية – وتقسم إلى قسمين:

الأولى ترجع إلى العلم

والثانية ترجع إلى العمل.

ففي الاولى - أي العصمة ترجع إلى العلم – يكون النبي معصوماً في جميع شؤونه العلمية وأبعاده الادراكية[١]، فأنه يتلقى الوحي من لدن حكيم عليم بعقله المستفاد، وتتمثل له تلك المعارف المتلقاة في حسه المشترك كما ذكرنا سابقاً، وحيث أنه لا يداخله الوهم ولا تلعب به سائر القوى المقهورة، فلا يرى إلا الحق ولا يعقل إلا الحق، كما إنه لا يتمثل له إلا الحق، لأنه بلغ حداً يدور به مدار الحق حيثما دار قال تعالى (فلا يكذب فؤاده ما رأى ولا يزيغ بصره ولا يطغى)[٢]. وبما أن العلم هنا ينال من لدن حكيم عليم فلا مجال للخطأ هنا، إذ لا واسطة بين العارف ومنشأ عرفانه، لذا يعبر عنه بـ(العلم اللدني) لأنه من لدنه[٣].

فإذا تم نصاب العصمة العلمية في هذه المرحلة – أي مرحلة التلقي والأخذ – تصل الى العصمة في المرحلة الثانية وهي مرحلة الحفظ والضبط، بحيث يكون النبي معصوماً عن السهو أيضاً.

والدليل عليه هو أن القانون الكافل لسعادة الإنسان هو الوحي الإلهي لا غيره، فإذا لم يكن ذلك الوحي المتلقي من لدن معلم إلهي هو (العقل الفعال) مصوناً من الزوال ومعصوماً من السهو لما كان له جدوى. بالاضافة الى ذلك فإن العقل المستفاد لدوام حضوره وشدة شهوده تجاه العقل الفعال لا مجال لنسيانه أو سهوه وخطأه، فلا ينسى ما أقره العقل الفعال.

إما في المرحلة الثالثة لزوم العصمة وهي - مرحلة الابلاغ والبيان – بحيث لا

---

(١) ينظر: آملي، جوادي، المعاد والقيامة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ١٤٢٩ ه – ٢٠٠٩ م . ص ٣٥٣ – ٣٦٣.

(٢) سورة النجم، الآية ١١، ١٧.

(٣) ينظر، آملي، جوادي، خمس رسائل، ص ١٢٥.

يبلغ الأعين ما أوحى إليه ولا يملي(وما ينطق عن الهوى)[1] أصلا. بل لاينطق إلا ما أوحى إليه أيضا، فلا يسهو وينسى في البيان، كما أنه لا يسهو ولا ينسى في الحفظ والضبط

أما القسم الثاني – أي العصمة العملية – فبأن يكون النبي معصوماً في جميع شؤونه العملية وأبعاده الفعلية، بحيث يفعل ما ينبغي أن يفعل ويترك ما ينبغي أن يترك، حتى يكون جذبه ودفعه أي حبه وبغضه في الله، وتفصيله في موطنه المعد لتحليل معنى التولي والتبري وبيان المراد منهما[2].

يتضح من هذا أن المعصوم لا يرتكب الخطأ، فهو مصون في العقل النظري ومصون في العقل العملي أيضاً. فلا تقبل المنطقة العلمية للمعصوم الخطأ، ولا ترتكب منطقته العملية خطأ، لأن وليّه الله وهو بكل شيء عليم. ورسول الله(صلى الله عليه وعلى آله وسلم) تحت ولاية الله سبحانه مباشرة فكل ما يفهمه يفهمه صحيحاً، لأنه تحت إدارة مبدأ عالم الوجود (وما كان ربك نسيا)[3]. فالله مدبّر أمر رسول الله(صلى الله عليه وعلى آله وسلم) علم محض ولا طريق للجهل والنسيان إلى علم الله[4].

---

(١) سورة النجم، الآية ٣.

(٢) ينظر: آملي، جوادي، خمس رسائل، ص ١٢٧.

(٣) سورة مريم، الآية ٦٤.

(٤) ينظر: آملي، جوادي، المعاد والقيامة في القرآن، ص ٣٥٠

المبحث الثاني

الولاية

اولا – معنى الولاية

إن النبوة دائرة تامة مشتملة على دوائر متناهية متفاوتة في الحيطة. وقد علمت أن الظاهر لا ياخذ التأييد والقوة والقدرة والتصرف والعلوم وجميع ما يفيض من الحق تعالى عليه إلا من الباطن، وهو مقام الولاية المأخوذة من الولي، وهو القرب والولي – بمعنى الحبيب – ايضاً منه. فباطن النبوة الولاية[1]. وهي تنقسم الى العامة والخاصة:

فالعامة: تشمل على كل من آمن بالله وعمل صالحا، على حسب مراتبهم كما قال تعالى: (الله ولي الذين امنو...)[2]

والخاصة: تشتمل على الواصلين من السالكين فقط عند فنائهم فيه، وبقائهم به، فالولاية الخاصة عبارة عن فناء العبد في الحق (فالولي هو الفاني فيه، الباقي به، وليس المراد بالفناء هنا أنعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء الجهة البشرية في الجهة الربانية، إذ لكل عبد جهة من الحضرة الإلهية، هي المشار أليها

---

(١) ينظر: آملي، جوادي، منابع الفكر، ص ١٩٣ . ويلاحظ حول كون الولاية باطن النبوة

corbin0Histoire de al philosophie 0vl p72-74

ومقام الولاية دائرته اتم واكبر من دائرة النبوة، لذلك انختمت النبوة، والولاية دائمة، وجعل الولي اسماً من أسماء الله تعالى دون النبي، ولما كانت الولاية أكبر حيطة من النبوة وباطنا لها، شملت الأنبياء والأولياء - الولاية في اللغة هي القرب والدنو، والولي هو القريب الداني. ينظر: ابن عجيبة، أحمد الحسيني، معراج التشوف، دمشق، ١٩٣٧، ص ٤٨. وللمقارنة :الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب مع تعليقات للمولى علي النوري، قدم له محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٤ه - ٢٠٠٣م، ص٥٧١- ٥٧٥.

(٢) البقرة الآية ٢٥٧ .

بقوله: (ولكل وجهة هو موليها ....)[1].

فإن الرسالة والنبوة – أعني نبوة التشريع ورسالته – تنقطعان، فالولاية لا تنقطع أبداً)[2] وذلك لأن الرسالة والنبوة من الصفات الكونية الزمانية، فتنقطع بأنقطاع زمان النبوة والرسالة والولاية صفة إلهية، لذلك سمى نفسه(الولي الحميد) وقال: (الله ولي الذين أمنو)[3]. فهي غير منقطعة أزلاً وأبداً، ولا يمكن الوصول لأحد من الأنبياء عليهم السلام وغيرهم إلى الحضرة الإلهية إلا بالولاية التي هي باطن النبوة، وهذه المرتبة من حيث جامعية الاسم الأعظم لخاتم الأنبياء، ومن حيث ظهورها في الشهادة بتمامها لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطة بين الحق وجميع الأنبياء والأولياء.

ومن أمعن النظر في جواز كون الملك واسطة بين الحق والأنبياء، لا يصعب عليه قبول كون خاتم الولاية - الذي مظهر باطن الاسم الجامع، وأعلى مرتبة من الملائكة – واسطة بينهم وبين الحق.

ولا بد أن تعلم أن النبوة والرسالة تنقسم الى قسمين: قسم يتعلق بالتشريع وقسم يتعلق بالإنباء عن الحقائق الإلهية، وأسرار الغيوب، وإرشاد العباد الى الله سبحانه من حيث الباطن[4].

ومقام الولاية كالنبوة اختصاص إلهي غير كسبي، بل جميع المقامات اختصاصية عطائية غير كسبية، حاصلة للعين الثابتة من الفيض الأقدس، وظهوره بالتدرج يوهم المحجوب، فيظن أنه كسبي بالتعمل، وليس كذلك في الحقيقة بل هو هبة إلهية.

فأول الولاية(الإصطلاحية)انتهاء السفر الأول، الذي هو السفر من الخلق الى الحق بإزالة التعشق عن المظاهر والأغيار، والخلاص من القيود والأستار، والعبور من المنازل والمقامات والحصول على أعلى المراتب والدرجات، وبمجرد حصول العلم

---

(١) البقرة الآية ١٤٨.

(٢) القصيري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق : حسن زاده آملي، بوستان كتاب، ج١، قم المقدسة، ١٣٨٦ / ٢٠٠٧ م، ص٣٥١.

(٣) سورة البقرة الأية ٢٥٧

(٤) القصيري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق : حسن زاده، ج٢، ص٨٢٠ .

اليقيني للشخص لايلحق بأهل هذا المقام. ولا بحصول الكشف الشهودي أيضا إلا ان يكون موجباً لفناء الشاهد في المشهود، ومحو العابد في المعبود[1].

ولما كانت مراتب الفناء والكمال متميزة، قسم أرباب هذه الطريقة المقامات الكلية الى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين.

ثانيا - الفرق بين النبوة والرسالة والولاية

يذكر وجهاً بأنه يقال رسول لمن كان صاحب شريعة ويقال نبي لمن كان على شريعة ذلك الرسول ويستدلون بهذه الأية (إنا انزلنا التوراة فيها هدى...)[2] لذا قال العلامة الطباطبائي:

(ولما كان المبعوث الى الخلق: تارة من غير تشريع وكتاب من الله تعالى، وتارة بتشريع وكتاب منه سبحانه، أنقسم النبي الى المرسل وغيره، فالمرسلون أعلى مرتبة من غيرهم؛ لجمعهم بين المراتب الثلاث : الولاية، النبوة، الرسالة)[3].

إن النسبة القائمة بين النبوة والرسالة كلاهما مبعوثان من قبل الله سبحانه ولكن أحدهما أمر بالتبليغ والأخر لم يبلغ بالتبليغ، والنبي لا يأمر بالتبليغ أما الرسول أمر بالتبليغ[4]. وهو صاحب شريعة ومن جاء بعده يكون تابعا؛ وإنما سموا أولوا العزم لأنهم كانوا أصحاب شرائع وعزائم[5] فالرسالة (تبليغ تلك المعلومات والمعقولات لمن يستحقها)[6]

وان كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، وقد كان من أنبياء الله عز وجل

---

(١) القصيري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق : حسن زاده، ج٢، ص٨٢٠ .

(٢) سورة المائده / الآية ٤٤

(٣) للمزيد ينظر : الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، قم المقدسة، ص٣٩١.

(٤) ينظر: المصدر السابق، ج٢، ص١٣٩، وكذلك : الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٣٩١ - ٣٩٢

(٥) ينظر : عيون اخبار الرضا، ج٢، ص٨٦، الحديث الثالث عشر : واولي العزم خمسة فقط (نوح وابراهيم وموسى وعيسى والنبي الخاتم صلوات الله عليهم اجمعين)

(٦) ينظر: آملي، حيدر، نص النصوص، ص١٦٨

حفظة لشرائع الرسل وخلفاء لهم في المقام[1]. فليس كل نبي يتحقق له إمكان التبليغ لما تلقى، وقد يتأتى له ذلك لعذر من الأعذار، أو سبب من الأسباب، فلا يتحقق حينئذ فيه حدُ الرسالة بل لا يكون إلا نبياً، وأكثر الأنبياء كذلك، وقل من كان منهم رسولا[2].

والنبي والرسول كلاهما مرسلان الى الناس غير أن النبي بعث لينبأ الناس بما عنده من الغيب لكونه خبير بما عند الله، أما الرسول هو المرسل برسالة خاصة[3].

فالنتيجة: الذي يعهد قومه هذا صاحب رسالة، أما الذي فقط يبين الشريعة والأحكام وينذر قومه ويبلغ فهو نبي: (ولا يظهر من كلامه تعالى فرق بينهما أزيد مما يقصده لفظهما بحسب المفهوم وهو ما أشرنا اليه من أن للرسول شرف الوساطة بين الله تعالى وبين عباده وللنبي الشرف العلمي بالله تعالى وبما عنده)[4] وفي المفردات المفردات يقول: (والرسول يقال تارة للقول المحتَمل وتارة للمتحمل القول، والرسالة والرسول يقال للواحد والجمع الرسل، ورسل الله تارة يرد بها الملائكة وتارة يراد بها الأنبياء)[5]. وكل الأنبياء مرسلون وكل المرسلين أنبياء ويختلف الأنبياء بعضهم عن بعض، فبعضهم أولوا العزم؛ إذا كانت النبوة هي التصرف في الخلق ظاهراً وشريعته، والولاية هي التصرف فيهم باطناً وحقيقة، والباطن والحقيقة أرفع درجة من الظاهر والشريعة، فالولاية إذاً أرفع من النبوة، لأن الباطن في قانون المتصوفة هو المقدم وما له الأولوية، هذا ما فهمه كثيرون من قول المتصوفة أن الولاية باطن النبوة، وأنها أعظم مرتبة من النبوة والرسالة، وظنوا أن ذلك هو المقصود لهم. فأتهموهم، مفترضين أن التصوف يُحل الولي في مكان الأرفع، ويجعل النبي تحته في الدرجة والمنزلة والمكانة[6].

---

(١) المفيد، ص٤٩

(٢) آملي، حيدر، نص النصوص، ص١٦٨

(٣) المصدر السابق.

(٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص١٤٠

(٥) الأصفهاني، الراغب، مفردات الفاظ القرآن، ص١٩٥

(٦) حمية، د -خنجر علي، العرفان الشيعي، دار الهادي، ط٢، بيروت، ١٤٢٩ / ٢٠٠٨ م، ص٣٩٤

إن مقام الولاية أشرف من مقام النبوة، ومقام النبوة أشرف من مقام الرسالة. وهذه أجتمعت في الخمسة أولوا العزم، فإن مقام ولايتهم أشرف من مقام نبوتهم ونبوتهم أشرف من مقام رسالتهم لذا قيل: (ثم أن الأنبياء(أعلى مرتبة) لجمعهم بين: الولاية والنبوة و الرسالة، وإن كانت مرتبة ولايتهم أعلى من نبوتهم، ونبوتهم أعلى من رسالتهم ؛ لأن ولايتهم جهة حقيتهم لفنائهم فيه(في الحق)، ونبوتهم جهة ملكيتهم؛ إذ بها تحصل المناسبة لعالم الملائكة، فيأخذون الوحي منهم ورسالتهم جهة بشريتهم المناسبة للعالم الإنساني)[1].

والولاية بحسب اصطلاح العرفاء التي تبدأ بالسفر الثاني التي هي أول درجات الولاية وأن الوصول الى السفر الثاني ليس أمراً سهلا متيسرا لكل فرد، والإنسان لا يصل الى مقام الولاية إلا من مرّ بالفناء[2].

---

(١) آملي، جوادي، المعاد والقيامة في القرآن، ص٣٩٤

(٢) أن للفناء مراتب ثلاث هي:

المرتبة الأولى - الفناء من التعلقات النفسية.

والمرتبة الثانية – الفناء عن التعلقات القلبية.

والمرتبة الثالثة – الفناء عن الذات.

والاول هو المعبر عنه ايضاً بالفناء الأفعالي، حيث يصل السالك الى مرتبة لا يرى فيها أفعاله، بمعنى انه يراها افعال الله سبحانه وتعالى لا أفعاله الشخصية.

والثاني هو المعبر عنه بالفناء الصفاتي، حيث يفنى العبد عن الصفاته وخصائصه واخلاقه، فهو يرى أن مجرد ما يتمتع به من صفات هو مجرد عارية تلبّس بها وهي عائدة الى الله تعالى.

وأما الثالث وهو الأرقى والمسمى أيضاً بالفناء الذاتي وبه يصل العبد الى التوحيد الذاتي، لا يرى العبد فيه غير الله تعالى .ينظر: الحيدري، كمال، من الخلق الى الحق، بقلم طلال الحسن، دار الفراقد، ط١، قم المقدسة، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥ م. ص٨٥- ٨٦

المبحث الثالث

الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل

اولا - في بيان خلافة الحقيقة المحمدية وأنها قطب الأقطاب

العلاقة بين الأعيان الثابتة وبين الماهيات؟

إن لكل وجود نحوين من التحقق:

النحو الأول هو وجوده لنفسه الذي يكون به زيداً، سماء..الخ ويعبر عنه النحو الوجودي العيني وكل وجود عيني له نحو وجود علمي وهذا الوجود العلمي له نحوان من الوجود بدليل أن الأثار مختلفة فإن الوجود المادي متحرك متغير وغير ذلك، إما الوجود العلمي فالعكس لذا نجد أن لله تعالى يقول: (ما عندكم ينفد وما عند الله باقٍ)[1]. وكل ما في عالم الأمكان الذي نعبر عنه كل ما سوى الله فهو نحو وجوده العيني هذا له وجود وهذا له وجود علمي في الصقع الربوبي الذي يكون تعينه بالماهية إذاً الوجود العيني كالأشياء له ماهيات تعين الوجود العلمي بالأعيان وهذا هو الفرق بين الأعيان والماهيات فإن له نحو وجود الشيء ولكنه إذا كان وجود خارجي فنحو تعينه يصطلح عليه بالماهية، وإذا كان وجوداً علمياً فنحو تعينه

---

(١) الحقيقة المحمدية هي مقام عال مصداقه الأتم الرسول محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ولذا سُميت تلك الحقيقة بأسمه الشريف، فشخص الرسول صلى الله عليه وآله الخارجي المادي المنصري مصداق لتلك الحقيقة الأعلائية المقدسة. ينظر: جوادي، أملي، شرح تمهيد القواعد، ص٤٢٦. وللمقارنة: آملي، حيدر، اسرار الشريعة، ص٩٣. وكذلك: الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تصحيح وتعليق: فاتن محمد خليل اللبون، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، دمشق، ٢٠٠٤ م، ص٣١. وكذلك: أبن عربي، الفتوحات المكية، ص١٧٤ وص١٨٦

العين الثابتة وعلى هذا الاساس نسبة الأعيان الثابتة الى الأسماء كنسبة الماهيات الى الوجودات الخارجية. وأن نسبة الماهيات الخارجية الى الوجود أنها عين الوجود وأن الوجود يشير الى البعد المشترك في الأشياء وأن الماهية تشير الى نحو الوجود وعين الوجود، وأن الأعيان الثابتة هي عين الأسماء[1].

وأن الاسم هو الذات مع التعين وهذا التعين هو العين الثابتة، فالعين الثابتة هي التي تحدد ذلك المعنى وذلك الاسم. وقد أشار اليه القيصري الى هذا حيث قال: (إن للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه....المسماة بالأعيان الثابتة.....عند أهل النظر)[2].

وأشار الى هذا الأشتياني بقوله: (وتحقيق المقام أن الأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية كما أن الماهيات صور مظاهر الاسماء الإلهية وهي للأسماء كالأبدان للأرواح لا كالصور المعقولة للعاقل، فوجود الأسماء عين وجود الأعيان لا أنها موجودات ذهنية... بل هي تعينات الأسماء وبها يتمايز بعضها عن بعض كما أن الماهيات تعينات الوجودات وبها يتمايز بعضها عن بعض.. والأعيان الثابتة تعينات الأسماء الإلهية والتعين عين المتعين في العين وغيره في العقل، كما أن الماهية عين الوجود في الخارج وغير الوجود في العقل فالأعيان الثابتة عين السماء الإلهية والاسماء إلهية تجليات لاسم الله...... فالأعيان الثابتة تجليات لاسم الله..فهي تجليات للحقيقة الإنسانية كل الأسماء الإلهية)[3].

والعين الثابتة للاسم الأعظم هي الحقيقة المحمدية وهذه الحقيقة صورة الاسم الجامع الألهي وهو ربها، ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء.

قال: فأذا علمت هذا علمت أن الحقيقة المحمدية هي التي تربّ صور العالم كلها بالربّ الظاهر فيها، الذي هو رب الأرباب؛ لأنها هي الظاهرة في تلك المظاهر (الأسماء الإلهية)، فبصورتها الخارجية المناسبة لصور العالم تربّ صور العالم،

---

(١) سورة النحل الأية ٩٦.

(٢) القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ج١، ص٨١

(٣) المصدر السابق .

وبباطنها تربّ باطن العالم ؛ لأنه صاحب الاسم الأعظم، وله الربوبية المطلقة[١].

فالاسم الأعظم هو الذي ينتهي له كل أثر ويخضع له كل أمر[٢]. والاسم الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً أثنين وسبعين حرفاً عند النبي وأهل بيته عليهم السلام وواحد غير موجود بأعتبار أن الاسم شأن من شؤون الحق سبحانه.

وأهم النتائج:

- أن مظهر الاسم الأعظم واحد لا يتعدد.
- أن هذا المظهر مصداقه الحقيقة المحمدية.
- أن هذا المظهر لله جميع الأسماء الحسنى.
- أن هذه الحقيقة وهي الحقيقة المحمدية هي واسطة الفيض الى كل العالم؛ لذا هي رب العالمين ولكنها بالتبعية والخلافة لا بالأصالة.
- أن كل شيء خاضع له وساجد امام هذه الحقيقة (فسجد الملائكة كلهم أجمعون).
- وأن هذه الحقيقة لها بعدان بعد أرضي (أني جاعل في الأرض خليفة) وبعد سماوي غيبي الهي(ونفخت فيه من روحي).

والحاصل: أن ربوبيته للعالم بالصفات الإلهية التي له من حيث مرتبته، وعجزه ومسكنته وجميع ما يلزمه من النقائص الإمكانية (في العرفان النظري في مراتب الوجود)، من حيث بشريته الحاصلة من التقيد والتنزل الى العالم السفلي، ليحيط بظاهره خواص العالم الظاهر، وبباطنه خواص العالم الباطن، فيصير مجمع البحرين، ومظهر العالمين، فنزوله أيضاً كماله(وهو الإحاطة بخواص العالم الظاهر)، كما أن عروجه الى مقامه الأصلي كماله، فالنقائص ايضاً كمالات بأعتبار أخر، يعرفها من تنور باطنه وقلبه بالنور الإلهي[٣].

---

(١) الأصفهاني، ابن تركة، تمهيد القواعد، باحواشي آقا محمد رضا قمشه اى وآقا ميرزا محمود قمي، مقدمة تصحيح وتعليق: استاد سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسة بوستان كتاب قم المقدسة، ١٣٨٧ هـ. ص ١٢٣.

(٢) القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٤٥.

(٣) القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٤٥.

ولما كانت هذه الخلافة واجبة من الله تعالى في العالم، وجب ظهور الخليفة في كل زمان من الأزمنة، ليحصل لهم الاستئناس، ويتصف بالكمال اللائق به كل من الناس، كما قال تعالى: (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون[1].

وظهور تلك الحقيقة(المحمدية) بكمالاتها أولاً(أي دفعة واحدة) لم يكن ممكناً، فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصة، كل منها في مرتبة لائقة بأهل ذلك الزمان والوقت، حسب ما يقتضيه اسم الدهر(هؤلاء يعتقدون أن الزمان له روح وروح الزمان هو الدهر) في ذلك الحين من ظهور الكمال، وهي صور الأنبياء فإن اعتبرت تعيناتهم وتشخصاتهم لغلبة أحكام الكثرة (بعد الكثرة)، حكمت بالإمتياز بينهم والغيرية من جهة، ومن جهة أخرى بكونهم غير تلك الحقيقة المحمدية الجامعة للأسماء. وإن اعتبرت حقيقتهم وكونهم راجعين الى الحضرة الواحدية بغلبة أحكام الوحدة عليك (بعد الوحدة)، حكمت بأتحادهم ووحدة ما جاؤوا به من الدين الإلهي[2].

إن هذه الحقيقة واحدة لذا يقال: (فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم، هو دائرة الوجود من الأزل الى الأبد، واحد باعتبار حكم الوحدة (وهو الحقيقة المحمدية صلى لله عليه واله) وباعتبار حكم الكثرة متعدد(هم الأنبياء والمرسلين والأولياء)[3] فكل عالم من العوالم صعوداً ونزولاً لها مظهر خاص وأحكام خاصة في تلك النشأة هذه النشأة ظهرت في الدنيا في الخاتم، وفي الأخرة آدم ومن دونه تحت لوائه. قال الإمام الصادق(عليه السلام): (يامفضل أما علمت أن الله تبارك تعالى بعث رسوله وهو روح الى الأنبياء وهم أرواح قبل خلق الخلق بألفي عام)[4].

وواحدة من أهم اعتراضات العارف على الحكيم في مسألة التشبيه والتنزيه هي ان الحكيم ينزه الله بأن ولا يقول بأنه جسم لا يقول بأنه مادة فالتنزيه أن ينّزه

---

(١) ينظر: كسار، جواد علي، التوحيد (بحوث في مراتبه ومعطياته) تقرير لدروس السيد كمال الحيدري، دار الفراقد، ط٥، ج٢، ايران، ١٤٢٧ / ٢٠٠٦م، ص٤١٤ (من اني جاعل في الأرض خليفة).

(٢) سورة الأنعام / الآية ٩.

(٣) ينظر: القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ص١٤٨ و١٦٦

(٤) ينظر: القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ص١٤٨ و١٦٦

الحق عن كل ما هو مادي وجسماني، هنا يعترض العرفاء ويقولون أن هذا التنزيه هو عين التشبيه لأنكم شبهتموه بالموجودات المجردة التي ليس لها إلا التجرد فالتنزيه عندكم مرجعه الى التشبيه، التنزيه ان لا تشبهه بشيء، ومن هنا يعتقدون أن الحق فيه تنزيه وتشبيه فالحق كما هو مع المجردات بنفس المعية مع الماديات[1]. ولذلك قال الحكيم الأشتياني: (أنك تعلم من الحكمة المتعالية أنه تعالى تام الذات كامل الحقيقة ومن لوازم كونه تاماً أن يكون فوق التمام ومعنى أن يكون فوق التمام أن يتنزل في جميع مراتب الإمكان من منازل التقديس والتشبيه معا)[2].

وقال أيضاً: (والكامل المطلق هو المسمى بمحمد بن عبد الله خاتم المرسلين فأنه أكمل أفراد هذا النوع وهو المظهر التام لتلك الحقيقة)[3].

إذاً محمد رسول الذي ظهر بعنوان خاتم الأنبياء والمرسلين ليس هو الحقيقة المحمدية فحسب بل هو المظهر الأتم للحقيقة المحمدية بل هو نفس تلك الحقيقة من وجه وغيرها من وجه باعتبار أنه يرتبط بتلك الحقيقة بلا واسطة بخلاف غيره إذا أرادوا أن يرتبطوا بالحقيقة بالواسطة.

وقبل انقطاع النبوة قد يكون القائم بالمرتبة القطبية نبياً ظاهراً، كأبراهيم(عليه السلام)، وقد يكون ولياً خفياً، كالخضر في زمان موسى(عليهما السلام) قبل تحققه بمقام القطبية.

وعند أنقطاع النبوة – يعني نبوة التشريع – بإتمام دائرتها، وظهور الولاية من الباطن، أنتقلت القطبية الى الأولياء مطلقاً، فإذا كملت هذه الدائرة أيضاً، وجب قيام الساعة، باقتضاء الاسم الباطن المتولد من الباطن والظاهر، ظهور كمالاته وأحكامه، فيصير كل ما كان صورة معنى، وكل ما كان معنى صورة، أي يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس على صورها الحقيقية.

---

(١) ينظر: القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ص١٤٨ و١٦٦

(٢) القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ج١، ص٨١ .

(٣) المصدر السابق، ص١٣١ .

ثانياً - التعين الأول والحقيقة المحمدية

هناك قسمان من مسائل العرفان النظري:

في القسم الأول ما يكون الموضوع مساوياً لموضوع العلم.

والقسم الثاني ما يبحث عن تعينات ذلك الموضوع وهي أخص، ومن هنا ندخل في القسم الثاني من المسائل التي يكون فيها الموضوع هي التعين من التعينات وتقسم الى قسمين: تعينات ربوبية وتعينات خلقية: أما الأول فهو الذي يصطلح عليه بالتعين الأول. أما التعين الثاني فهو الذي يطلق عليه في فلسفة صدر المتألهين بالصقع الربوبي وبعد هذه التعينات المرتبطة بالصقع الربوبي تأتي التعينات الخلقية من قبيل الحس وعالم الشهادة. وهناك وجود فيه بعد ربوبي وخلقي هو الكون الجامع والأنسان الكامل.

يقول ابن تركة الأصفهاني: أن تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتلزمها بتوسط هذا اللازم الواجبية بالذات والموجبية والمفيضية وغيرها من الصفات المترتبة وغير المترتبة اللازمة لذاتها[1].

ويرى الباحث أن من أهم الفوارق بين الرؤية العرفانية لنظام الوجود وبين الرؤية الفلسفية والكلامية فعندما يقال خلق الله يعني الذات، سواء كان العقل الأول، والمثال، وعالم المادة؛ فأن التعينات التي هي الموجودات الخلقية هي مرتبطة بالذات مباشرة دون واسطة. ولا يقبل العارف ذلك فيقول الذات بما هي ذات لا يمكنها ان تكون مبدأ ولا علة ولا رزاقا ولا خالقا، وانما توسط بين الذات وبين الخلق التعين الأول والتعين الثاني، فإذا كان هناك أرتباط مباشر بين الذات وبين الخلق لزم ما فرض مطلقاً بأنه متعين لأنه عندما نقول خالقاً لا يعني الله من حيث هو ذات أو من حيث خالق فيعني اذاً من حيث هو خالق اذاً تعين، والمفروض في مقام الذات لا يوجد فيها تعين. لذا نجد الفلاسفة والحكماء عندما يأتون الى مسألة الخلق يقولون أن منشأ الخلق هو العلم، وأن أرادته تعالى هي علمه بالنظام الأصلح ومنشأ الإرادة هي

---

(١) القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ج١، ص١٣١ .

العلم أي يجعلون العلم يرتبط بالذات. أما عند العارف لا يقول بهذا ، لأنه يقول أذا قلنا علم صار تعين. وهذا ما أشار اليه العلامة الطباطبائي حيث قال: (السادس الفاعل بالعناية والذي له علم سابق على الفعل زائد على ذاته وليس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داعٍ زائد.. والسابع الفعل بالتجلي هو الذي يفعل الفعل)[1]

ويقول ابن فناري: (الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه أعني هويته الغيبية الأطلاقية لا تعين ولا نسبة بينه وبين غيره لأن كل نسبة تقتضي تعين والمفروض فيه عدم التعين أصلاً. وعلى هذا الأساس فلا يمكن الخوض فيه والتشوق في طلبه؛ لأن طلب ما لا يمكن تحصيله.....)[2] ونجد عبارة السيد الطباطبائي قائلا:

(من هنا يظهر أن جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء تربط الى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة)[3]. ومن هنا تتبع أهمية التعين الأول والثاني.

ولكن ما معنى ان الذات من حيث هي ذات لا أسم لها ولا رسم؟

الجواب: أن هذه الأمور موجوده بموجود واحد من غير أي غلبة فكلها علم وكلها قدرة لا يوجد أسم وحيثية غالبة. فالفلاسفة قالوا بأن هذه الذات بما هي ذات توسط بين الذات والخلق وهو العلم، في حين ان العرفاء قالوا بالعلم ولكن لا العلم العنائي ولا العلم الإجمالي في عين الكشف وأنما علمه في نفسه بنفسه لنفسه، والذات بما هي ذات لا يوجد فيها تعين، ولكن ما هي الصفة التي وجدت التعين الأول؟

الجواب: بحصول النسبة العلمية بحصولها نفسها وفي نفسها لنفسها فالصفة التي وجدت التعين الأول هي الوحدة الحقيقية للوجود والوحدة الحقيقية ستكون قيدا في الذات.

---

(١) ابن تركة، تمهيد القواعد ص٢٦٩ .

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، علق عليه الأستاذ محمد تقي المصباح اليزدي، منشورات مؤسسة الخرسان للمطبوعات، م٢، بيروت ، ١٥٢٦ هـ- ٢٠٠٥م، ص١٧٣

(٣) ابن فناري، مصباح الأنس، الطبعة الحديثة، ص٣٤.

ويمكن ان نقول بأنه لا فرق بين مقام الذات ومقام التعين الأول الا في أضافة هذا الوصف وهو وصف الأحدية لذا نعبر بالتعين الأول أقرب التعينات الى الله، أما التعين الثاني نجد أن النعوت والمعاني التي أوجدت التعين الثاني ليست معنى واحد وأنما معاني متعددة الحقيقية) بما هو وحده ولا نلاحظ النسب والإعتبارات، مثل العدد واحد تارة ننظر اليه بما هو واحد وأخرى ينظر اليه بما أنه مكون للأثينية إذا أضيف الى واحد وهنا تتولد إلكثرات[1].

إذا عرفت هذا، فاعلم: ان الذات باعتبار اللاتعين – المسماة بغيب الغيب تارة والهوية المطلقة أخرى – يمتنع أن يعتبر فيها أمر يستلزم التعين والتقيد ويستدعي التكثر والتعدد، فأول ما أعتبر فيها من المعاني الوصفية، هي الوحدة الحقيقية التي لا يتصور اعتبار الكثرة مغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى أن الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة اليها وكذلك الوحدة لا تتغاير الذات[2].

إذاً بعد مقام لذات أول الدرجات والمقامات المعلومة هي مقام الأحدية وهي الذات باعتبار الوحده الحقيقية وهي الغالبة في تعين التعينات، وقد أشار الى هذا صدر الدين القونوي في أعجاز القران في تأويل أم القران حيث قال: (وأقرب المراتب نسبة الى هذا الغيب هو العماء الذي هو النفس الرحماني واليه تستند الأحدية التي هي أول أحكام التعين الأول وأقربها نسبة الى إطلاقه، وهو لأول مرتبة الشهادة بالنسبة الى الغيب الإلهي المذكور(مرتبة الذات)وإلا فهو غيب بالإضافة الى ما تحته وهو أخر مرتبة الشهادة أيضا من حيث أنتهاء كل كثرة صورية أو معنوية اليها والكثرة المشهودة في العالم منبثة من الأحدية المذكورة وظاهرة بها)[3].

ثم ان هاهنا نكته تتضمن فوائد لابد من الوقوف عليها وهي أن للوحدة المعتبرة هاهنا أعتباران:

أحدهما متعلقة بطرف بطون الذات وخفائها وهو أعتبار إسقاط سائر النسب

---

(١) ينظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٣٥٣

(٢) آملي، جوادي، عين نضاخ (تحرير تمهيد القواعد)، ج٢، ص٢٢٦..(بالفارسية).

(٣) المصدر نفسه.

والإضافات عنها ويسمى الذات به أحدا.

وثانيهما: طرف ظهور الذات وانبساطها، وأعتبار إثبات النسب والإضافات كلها ويسمى به واحداً، وبهذا الأعتبار يصير الذات منشأ الأسماء والصفات وذلك في الواحد العددي الظاهر. لذا يقول ابن تركة: (فقد علم بذلك أن الوحدة بالنسبة الى الذات لا تمايز بين اعتباريها أصلاً، حتى لا يتميز مسمى الواحد فيها عن الأحد..)[1].

فهنا الحديث عن الذات ولكن لا بما هي هي وأنما بأعتبار من أعتباراتها؛ لأن البحث في الوحدة الشخصية للوجود ولكن هذا الوجود من حيث هوهو مقام الذات لا يقع فيه محمول ولا موضوع أنما نستطيع أن نتكلم عن هذا الواحد الشخصي بلحاظ تعيناته والنسب، والذات مع الظاهر ظاهر، ومع الباطن باطن من قبيل الوجود مع الجوهر جوهر ومع العرض عرض.

ويقول أيضاً: (ثم ان الذات بأعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية، تقتضي تتعيناً يسمى باصطلاح القوم بالتعين الأول تارة وبالحقيقية المحمدية تارة أخرى)[2] وقد يسمى بالتجلي الأول أذا سمى هذا المرتبة الأولى المعلومة سميت بالتجلي فالنسبة الى الفاعل فان الذات تجلت ومن ثم حصل التجلي، ويسمى القبل كما ذكر في مصباح الأنس: (كان أصل القابلية من حيث المرتبة وفاعليته من حيث التجلي الأول)[3]. وكذلك يسمى التجلي الأحدي الذاتي كما قال في المصباح: (ان الوجود المطلق من حيث أنه لا بالحق سبحانه لما اقتضى ان يكون له تعين يتجلى فيتجلى به علو نفسه ان يظهر ويعلمه بنفسه في نفسه ويسمى التجلي الأحدي الذاتي)[4].

---

(١) القونوي، صدر الدين، أعجاز القران في تأويل أم القران، ط٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الهند ١٩٤٩، ص١١٥.

(٢) ينظر: ابن تركه، تمهيد القواعد، ص٢٧٢.

(٣) ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذلك: الحيدري، كمال، من الخلق الى الحق، بقلم طلال الحسن، دار الفراقد، قم المقدسة، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥ م، ص٢٣.

(٤) الفناري، محمد بن حمزه، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، مع تعليقات: الميرزا هاشم الأشكوري واخرون، صححه وقدم له: محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ١٣٨٨، ص ٣٢٠

ومن أسمائه النسبة العلمية فإذا وجدت نسبة لابد من وجود إضافة إشراقية وهي على قسمين أضافة أشراقية علمية وأضافة أشراقية خلقية كما في الحكمة المتعالية.

ومن أسمائها الهوية المطلقة يقول ابن تركة: (أقول لما كان التعين الأول الجامع بين الواحدية والأحدية، المعبر عنه بالوحدة الذاتية تارة وبالهوية المطلقة تارة أخرى)[1].

ومن أسمائه أيضا أحدية الجمع مقام الجمع حقيقة الحقائق.

ومن أسمائه الرتبة الأولى.

ومن أسمائه البرزخ الأول أو برزخ البرازخ (في اللغة البرزخ ما يقع حائلا بين شيئين ولكن في العرفان يستخدمها الحائل بين شيئين الواجد لخصوصيات ما قبله وما بعده يعني أذا وقع ما بين الوجوب والإمكان فهو واجد لخصوص الوجوب وخصوص الإمكان أذا كان برزخاً بين الغيب المطلق والشهادة المطلقة فهو واجدٌ من الغيب البطون ومن جهة الظهور. ومن أسمائه مقام او أدنى(قاب قوسين أو أدنى).

ومن أسمائه الحقيقة المحمدية ولكن هذا التعبير لا يراد منه محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم لأن بأتفاق أهل المعرفة ليس المراد بالحقيقة المحمدية شخص النبي صلى الله عليه وسلم وانما مقامي، بأعتبار أن النبي الأكرم هو المظهر الأتم لهذا المرتبة، وفرق بين أن يكون النبي هو هذا المقام وبين أن يكون هو المظهر الأتم. وقد بين الشيخ جوادي أملي هذا في تحرير تمهيد القواعد، بقوله: (من الأن فصاعدا سيتضح المراد من الحقيقة المحمدية ليس محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأن هذا مرتبط بمقام وليس بشخص بأعتبار ان هذا المقام والمرتبة لما له من السعة الإطلاقية لا يمكن أن يكون شخصاً وإنما هو المظهر الأتم لتلك الحقيقة، بأعتبار لماذا سميت بأسم بخاتم الأنبياء بأعتباره هو القادر للوصول قاب قوسين أو أدنى وعلى هذا الأساس فإن التعين الأول من مظاهره ولكنه المظاهر غير الأتم فأدم من مظاهره وكل الأنبياء من مظاهره، أذاً يتضح من ذلك قوله: إن أبوهما خيراً منهما. قولهما كلنا من نور واحد إذا أشير الى

---

(١) الفناري، محمد بن حمزه، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، مع تعليقات: الميرزا هاشم الأشكوري واخرون، صححه وقدم له: محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ١٣٨٨، ص٢٠١.

المظاهر يوجد أبوهما خيراً منهما ، أما أذا أشير الى المرتبة التي تنزلت منها هذه المراتب كلنا من نور واحد ، وقوله(صلى الله عليه وسلم): أول ما خلق الله نوري ، نسبة تشريفية. فنوري كمقام ليست كشخص في قوس الصعود والعروج الى الله تعالى)[1].

وقد أشار الى هذا القاساني في اصطلاحات الصوفية ، قائلاً: (الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول فله الأسماء الحسنى ، أذاً ضمير له يعود للمقام وليس للشخص وهو الأسم الأعظم)[2].

ثالثاً - الإنسان الكامل:

ا – معناه

الانسان الواقعي: لفظ الإنسان لفظ قرآني يدور معظم إستعمالاته على التاكيد أنه مخلوق خلقاً بيولوجياً ، وأنه نفسيا هش ضعيف عجول هلوع يقبل التحدي ممن يتحداه، مسؤول عن أفعاله، يكد ويكدح ثم يتحول الى انسان صلب[3].

اول شيءخلق الله بالنسبة للإنسان الكامل يسمى الروح المحمدي، كما أنه بالنسبة الى الخلق الحكم الأعلى، وبالنسبة الى مطلق الخلق العقل الأول، فالروح المحمدية في علاقة تضائف مع الإنسان الكامل[4]

والكمال هو اسم من أسماء الذات لا يشبه كمال المخلوقات، هو اسم أو صفة من الأسماء أو الصفات الجمالية. ويرتبط الكمال بالغاية، فالغاية حركة نحو الكمال، والإنسان الكامل أتجاه نحو تحقيق الغاية[5]. والغاية من العالم وجود

---

(١) ابن تركة، تمهيد القواعد، ص٢٨٨

(٢) آملي، جوادي، عين نضاخ (تحرير تمهيد القواعد)، تحقيق وتنظيم دكتر حميد بارسانيا، مركز نشر اسراء، قم ، ص٤٢٦. (بالفارسية)

(٣) القاساني، مصطلحات الصوفية، أنتشارات بيدار، ص٧٠ .

(٤) ينظر : دراسات اسلامية، ص٤١٢- ٤١٤. (ذكر لفظ الإنسان في القرآن ٦٥ مرة) .وللمزيد حول تعريف الإنسان في الثقافة القرآنية : آملي، جوادي، الأسلام والبيئة، ترجمة .السيد مقداد الحيدري، دار الأسراء، ط٢، ١٤٣٠ ه، ص٦٦.

(٥) ينظر : الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص١٦ .

الإنسان الكامل، فهو العلة الغائية وغاية الإيجاد للحق اكمال مرتبة الوجود والمعرفة، والغاية من الوجود الإنسان هو كمال الجلاء والاستجلاء. ورعاية قوى الإنسان ومداركه إظهار كمالاته[1].

والكمال مقولة إنسانية وهو أيضاً مقولة وجودية. والوجود يتجه نحو الكمال، والكمال حصول مع ما ينبغي على نحو ما ينبغي. والكمال الذاتي هوما يضاف الى الحق من غير رتبة وتعين وغيرية ومظهر. والكمال الأسمائي ظهور الذات من خلال أسمائها. وهو الإنسان الكامل الحقيقي. والكمال هو التنزيه من الصفات وآثارها ويظهر الكمال كمقولة إنسانية لترجمة الإنسان[2]. فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يتوقف نحو الكمال، والكمال مطلب إنساني، والإنسان الكامل مثل أعلى.

يعني الإنسان الكامل أن الحق مخلوق. وهو معنى حديث (لولاك ما خلقت الأفلاك) الإنسان الكامل وهو المراد لله على التعين، وما سواه هو المقصود بالتبعية عين الحق هو الإنسان، عين البصير. الإنسان عين الحق؛ لأن الله نظر به الى العالم فأفاض الوجود عليه. والإنسان متحقق بالاسم البصير؛ لأن كل ما يبصر في العالم من الأشياء يبصر بهذا الاسم[3].

والإنسان الكامل مقدم ذاتاً ورتبة على كل العالم، فأمكن له أن يكون خليفة الله تعالى، فإن الله تعالى مقدم على كل العالم فكذلك خليفته مقدم على كل العالم لا على الموجود الأرضي. ولا يتم ذلك إلا باطلاعه على جميع أسرار الأشياء وظواهرها على ما تقدم منه وما تأخر.

ب – أشكالات الإنسان الكامل:

هناك عدة أشكالات من قبل الحكيم ترد على الأصل الثاني في العرفان وهو الإنسان الكامل منها:

---

(١) ينظر: الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص٥٦ .

(٢) الكاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام، تحقيق سعيد عبد الفتاح مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٩٩٦ هـ .ج٢، ص٥٢١.

(٣) حنفي، حسن، من الفناء الى البقاء، ج٢، دار المدار الإسلامية، ط١، ٢٠٠٩ م، ص ٥٦٧.

اولاً – هناك أشكال للحكماء يقول:

ظهور الإنسان الكامل تحصيل للحاصل لأجل أنكم قلتم أن الله سبحانه أراد أن يرى نفسه جمعاً وتفصيلاً ولفاً ونشراً، .... ولا يحتاج الى مظهر، لأن يرى نفسه، مضافاً الى ذلك أنه قد ثبت الله علمين: تفصيلي والإجمالي وفي كليهما يرى الله نفسه. فأذا رأى نفسه فهو قد رآى جميع الحقائق. فإذا شاهد العقل الأول فجميع الأشياء بصورها العلمية موجودة فيه والعقل موجود باحاطته الجمعية عند الله وفي مشهد الله تعالى فجميع الأشياء مشهد لله تعالى[1]، فالله تعالى يرى نفسه بالإجمال والتفصيل.

وهذا الأشكال يكون على شكل القياس التالي:

الأشياء حاصلة للعقل الأول. والعقل الأول عالم به.

العقل الأول حاصل لله سبحانه فالله عالم بها؛ لأن حصول شيء لشيء وحظور شيء لشيء يستدعي العلم بها[2].

وبما أن الله يعلم بالأشياء نشراً وتفصيلاً فهو يرى نفسه فيها، فأصبح لدينا قياس بهذا الشكل:

- الله تعالى حاصل ذاته لذاته.
- وكلما كان ذلك فهو حاصل لذاته.
- فهو تعالى عاقل لذاته.

وأجاب الشيخ جوادي على ذلك:

إن الأشكال الثاني اورد على أهل العرفان: بأنكم قلتم أن الله تعالى اراد أن يرى نفسه بعنوان أحدية الجمع (بعنوان الوحدة والكثرة) لفاً وبساطة فهو يرى نفسه بسيطاً ومركباً وواحداً وكثيراً.

وقد أجاب به ابن عربي في متن الفصوص قائلا: أنه وإن كان الله عالم بذاته لكن مشاهدة نفسه في مرآة جامعة غير أصل ظهور الذات بالذات. وعلم الذات بالذات.

---

(١) ينظر: الحفني، د – عبد المنعم، مصطلحات الصوفية، بيروت، ١٩٨٠ م، ص٣٣.

(٢) آملي، جوادي، تحرير تمهيد القواعد، ص١٨٤ .(بالفارسية)

فالله تعالى هو عالم بذاته وهو غير أن يرى نفسه في أحدية الجمع بالمرآة*، وما قلتم عن المرائي فهو ليس مرآة الجمعية. وما رآه من أحدية الجمع فهو ليس في المرآة. وهناك فرق كبير بين رؤية الشيء نفسه بمرآة وبين العلم بذاته. فالإنسان عندما يرى نفسه في المرآة يلتذ بنفسه ولكن لا يلتذ لو علم بذاته لذاته. فهناك فرق بين أن يرى نفسه وبين علم الذات بالذات.

فإذاً لولا الإنسان الكامل وهو المرآة الكاملة لم يكن الله ان يرى نفسه[1].

ولتحرير هذا الأشكال يرى الشيخ جوادي أن الله عندما أراد أن يرى نفسه بأحدية جمعيته فلم يوجد موجوداً يستطيع أن يرى الله سبحانه بأحدية جمعيته؛ لأن الموجودات الغيبية تبرز بصفة الوحدة بلا كثرة. ولو كانت الموجودات الخارجية والعينية فهي بصفة الكثرة بلا وحدة. فلا بد من موجود واحد حقيقي معتدل الطرفين ويكون مرآة تامة للأحدية الجمعية حتى يرى الله تعالى نفسه فيها.

لو قلت: لو لم يكن هذه المرآة التامة فالرؤية التفصيلة لله في الأحدية الجمعية لا توجد وهو نقص.

قلت: هذا يجب عن الله تعالى لا يجب على الله حتى يستلزم النقص[2].

وهناك أشكال أخر من جانب الحكيم على العارف فيما أعتقده من المظهرية التامة بالنسبة الى الإنسان الكامل، ومحصله: أن حقيقة الحق وصورته التي بأعتقاد العارف ظهرت بجامعيتها في الإنسان الكامل إما أن تكون هي نفس حقيقة الإنسان أو غيرها، وعلى فرض المغايرة فهي إما أن تكون نفس حقيقة الوجود المطلق أو تكون هي حقيقة الوجود المتعين وعلى فرض التعين فهي إما أن تكون حقيقة الوجود المتعين ببعض التعينات او هي حقيقة الوجود المتعين بجميع التعينات فهذه أربع

---

* إن المرآة في اصطلاح اهل المعرفة تطلق على الصورة المنقوشة في المرآة لا على جرم نفس المرآة، إذ ان ما يسبب رؤية الإنسان نفسه هو في الواقع الصورة الموجودة في المرآة وتدل على شؤون صاحب الصورة لا البلور والزئبق التي يرى الناس انها هي المرآة خلافاً لأهل المعرفة. ينظر :جوادي، ولاية الإنسان، دار الأسراء، قم المقدسة، ٢٠٠٥، ص١٠٧.

(١) آملي، جوادي، تحرير تمهيد القواعد، ج ٢، ص٤٩٠ (بالفارسية)

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٥.

صور وكلها مخدوشة[1] :

أما الأولى: وهي أن تكون حقيقة الحق وصورته نفس حقيقة الإنسان؛ فلأنها تستلزم أتحاد الظاهر والمظهر وارتفاع الفرق بين المرآة وما يُرى فيها وهو باطل بالضرورة.

وأما الثانية – وهي أن تكون حقيقة الحق وصورته هي نفس الوجود المطلق – فلأنها توجب استواء جميع الموجودات في المظهرية من دون فرقٍ بين الإنسان وغيره وهذا لايناسب تخصيص الإنسان الكامل بالمظهرية التامة.

وأما الثالثة –وهي أن تكون حقيقة الحق وصورته هي حقيقة الوجود المتعين ببعض التعينات – فلأنها باطلة بالبراهين التي أقامها العارف على أن حقيقة الحق لا تتحدد بتعين دون تعين وأن امتيازه وتعينه ليس على سبيل التقابل بل على سبيل الإحاطة.

واما الرابعة – وهي أن تكون حقيقة الحق وصورته هي حقيقة الوجود المتعين بجميع التعينات – فلأنها تقتضي أن يكون المظهر التام لهذه الحقيقة هو مجموع العالم الكبير لا الإنسان الكامل الذي هو فرد من الأفراد غير المتناهية لنوع واحد من الأنواع غير متناهية.

ولئن قيل: إن العالم الكبير وحدته وحدة إعتبارية انضمامية لا حقيقية فلا تكون له أحدية جمع الجمع حتى يصلح للمظهرية التامة، وهذا بخلاف الإنسان الكامل الذي هو واحد بالوحدة الحقيقية.

قلنا: لا نسلم أن وحدة العالم وحدة إعتبارية بل نعتقد أن العالم واحد بالوحدة الحقيقية؛ لأن مجموع أجزائه واحد بالموضوع الذي هو عبارة عن الوجود المطلق. فأجزاء العالم كلها عوارض معروض واحد فيكون مجموعها واحداً بوحدة الموضوع كما أنه واحد بالهيئة الصورية الاجتماعية كمثل وحدة الإنسان المتألف من النفس

---

(١) ينظر: ابن تركة، صائن الدين، التمهيد في شرح قواعد التمهيد، تقديم وتصحيح وتعليق الشيخ حسن رمضاني الخرساني، مؤسسة، ام القرى، ، بيروت، ٢٠٠٣م. ص٤٧٧- ٤٨١. كذلك: آملي، جوادي، تحرير تمهيد القواعد. ص١٩٣.

المجردة والقوة العاقلة والقوة الخيالية وسائر القوى الحاسة والبدن المادي[1].

وهذا أيراد آخر على أتمية الإنسان الكامل في المظهرية وهو مبني على تبيين كيفية وصول الإنسان الى كماله الحقيقي وصيرورته إنساناً كاملاً بأعتقاد العارف وحاصله:

إن الإنسان لا يمكن له أن يصير كاملاً إلا بتخلصه من القيود الحاصلة له عند تنزله من حضرة الجمع والوجود الى المراتب النازلة من البرازخ والعناصر والمواليد، وهذا لا يحصل إلا بقهر قواه الطبيعية، وتقوية قواه القدسية، وتبدل أخلاقه السيئة بالأخلاق الحسنة، وملازمته للأفعال الجميلة، ومفارقته عن الأفعال القبيحة. ومعلوم أن هذه الأمور تجعل الإنسان مشاركاً للعقول المجردة والمفارقات المحضة التي نفى العارف جامعيتها ولم يرتضِ بأتميتها في المظهرية فلو صح أن يقال: إن العقول المجردة لا سيما العقل الأول ليست بصالحة لأن تكون مرآة لحقيقة الواجب من حيث جامعيتها لصح أن يقال: إن الإنسان الكامل الذي يشارك العقول المجردة أيضاً لا يصلح لأن يكون هو المظهر الأتم حيث لأنه لأجل مشاركته للمجردات المحضة ومشابهته إياها لا يشتمل على ما يماثل العفاريت والسباع والوحوش والبهائم والحشرات المؤذية والأفلاك والكواكب فلا يكون جامعاً للكل، ولا يمكن أن يكون هو الجامع والمظهر الأتم[2].

أن الجواب عن هذه الشبهة هو:

إن المراد بالإطلاق المعتبر في الكمال الإنساني عند العارف هو الإطلاق الحقيقي اللابشرطي الذي له أحدية جمع جميع القيود كلها، لا الإطلاق المفهومي الذي له الاطلاق عن القيود كلها حتى يلزم من ذلك تشبه الإنسان الكامل بالعقول والمفارقات، وعدم كون الكون الجامع جامعاً للكل.

---

(١) ينظر: ابن تركة، تمهيد القواعد، تحقيق وتصحيح : د. حسن رمضاني، مؤسسة، أم القرى، ط١، بيروت، ٢٠٠٣م، ص٤٧٧- ٤٨١. كذلك: آملي، جوادي، تحرير التمهيد ص١٩٣. (بالفارسية)

(٢) ينظر: آملي، جوادي، تحرير التمهيد عين النضاخ، ج٣، ص١٠١ .. (بالفارسية).

بعبارة أخرى: أن المعترض خلط في أعتراضه المذكور بين الإطلاق الحقيقي والإطلاق المفهومي وما درى المسكين أن مراد العارف بالإطلاق هو الأول لا الثاني، فلا يرد ما ذكر من الإيراد ولا منافاة بين أن يكون الإنسان متحققا بمقام الإطلاق وأن لا تكون الإدراكات الثلاثة – الحسية والوهمية والفكرية – مانعة عن وصول الى الكمال الحقيقي، بل يكون كل واحد منها معيناً له في حصوله[1].

الخاتمة

إن من أهم النتائج التي خُلص اليها البحث هي:

اولا – يهدف الشيخ جوادي آملي في معالجته لمفهوم الولاية على التأكيد أن فكرة ختم الولاية وما يرتبط بها من تحليلات وأفكار وتصورات هي فكرة مستمدة من التشيع، وهنا نجد تأثره الواضح بأبن عربي.

ثانياً – يرى آملي إنه إذا كانت النبوة هي الإطلاع على الحقائق الإلهية علماً، والرسالة هي الإطلاع عليها كشفاً، فالولاية هي الإطلاع على معرفة الذات والصفات والأسماء بالذات، وبهذا تكون الولاية هي أرفع المراتب، ومن أجتمعت له النبوة والرسالة والولاية فهو الأكمل، ولا نبوة دون ولاية، كما لا رسالة دون نبوة.

ثالثاً – يرى آملي إن الحقيقة المحمدية ليست إلا مرتبة تجلي الحق في صورة أسمائه وصفاته، وهي المعبر عنها بالروح الأعظم، والمظهر الاول، والتجلي الأكمل. كما هو الشأن عند ابن عربي.

رابعاً – إن حقيقة الإنسان الكامل عند الشيخ الآملي هي أن الله عندما أراد أن يرى نفسه بأحدية جمعيته فلم يوجد موجود يستطيع أن يرى الله سبحانه بأحدية جمعيته؛ لأن الموجودات الغيبية تبرز بصفة الوحدة بلا كثرة. ولو كانت الموجودات الخارجية والعينية فهي بصفة الكثرة بلا وحدة. فلا بد من موجود واحد حقيقي معتدل الطرفين ويكون مرآة تامة للأحدية الجمعية حتى يرى الله تعالى نفسه فيها. فلولا الإنسان الكامل وهو المرآة الكاملة لم يكن الله ان يرى نفسه.

---

(١) ينظر: ابن تركة، صائن الدين، التمهيد في شرح قواعد التمهيد، تقديم وتصحيح وتعليق الشيخ حسن رمضاني الخرساني، ص٥٣٢.

نقد العرفان عند محمد عابد الجابري

ا.د. عامر عبد زيد
جامعة الكوفة، كلية الاداب، قسم الفلسفة

تصدير

يركز عابد الجابري في تناوله للعرفان على جانبين : العرفان الشيعي والعرفان الصوفي، ومن بينهما : العرفان موقفا لدى الصوفية والعرفان نظرية لدى الشيعة وقد عرض للكيفية التي تكوّن فيها داخل الثقافة العربية الإسلامية وهو يقوم بالحفر في طبقات الموروث الإسلامي، مركزا هذه المرة على الأصول التي انطلق منها وكيف كانت هذه الأصول حاضرة ومؤثرة في عصر التدوين.

وقد عالج العرفان(نظاما معرفيا) على مستويين تكوين وبنية المنهج والرؤية العرفانية وقد عرضنا للتكوين في المبحث الأول(تكوين العرفان) إذ قدم تحليلا تاريخيا يرصد به كيف يكون بوصفه نظاما معرفيا من خلال تحليل طبقاته وأصوله الهرمسية، إما في المبحث الثاني فقد اتخذ شقين الأول تناول المنهج ألعرفاني وهو آلية المماثلة العرفانية اذ قدم تحليلا مقارنا لها بالمماثلة البيانية والمماثلة البرهانية وقد بين عيوب هذه الآلية. اما الشق الثاني فتناول فيه هذه الرؤيةعلى أنها رؤية سحرية ذات طابع أسطوري.

في المبحث الثالث عرض لأصول المقولات التي انطلق منها عابد الجابري والتي تركت تأثيرا في دراسته مع المقارنة بين تلك المقولات ومنجزات الثقافة المعاصرة.

إما المنهج فقد عرضنا لمنطلقات عابد الجابري المنهجية ومدى الاختلاف في التطبيق الذي يختلف مع الأرضية التي تشكل بها المنهج.

المبحث الأول

تكوين العرفان

يعمل عابد الجابري على ربط(العرفان) بالإطار المرجعي أي عصر التدوين الذي شهد تأسيس البيان من داخله وتأصيل الأصول وضبط السلطة المرجعية وتربيتها حسب قوتها وشرعيتها. إما العرفان فقد كان أول أمره اتجاها سياسيا منافسا لسلطة أولئك الذين سيصبحون(أهل السنة) والجماعة أصحابا للبيان. إذ قد تأسس(العرفان) ضدا للبيان في نزاعه حول الأصول ويطرح نوعا من التأويل خاصة يختلف عن التأويل البياني وبما إن تأسيس البيان والعرفان كان بالاعتماد على القرآن والحديث أولا وقبل كل شيء[1]. لذا كان عصر التدوين هو السلطة المرجعية لهما ولهذا السبب نجد عابد الجابري يحيل إلى معجم لسان العرب في تحديد معنى العرفان يقول (العرفان) في اللغة العربية مصدر(عرف) فهو و(المعرفة) بمعنى واحد. يقول العرب (العرفان: العلم "عرفه يعرف عرفه وعرفان ومعرفة"[2].

---

(١) العرفان: هو علم بأسرار الحقائق الدينية وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين أو لأهل الظاهر من رجال الدين، والعرفان هو الذي لا يضع بظاهر الحقيقة الدينية بل يغوص إلى باطنها لمعرفة أسرارها كالعرفانيين من اليهود والافلاطونيين والمسيحيين وهم خمس فرق: الفلسطينيون والسريان والمصريون والآسيويون وانصار الافلاطونية المحدثة الذين اتخذوا جانب التوفيق بين العقائد المختلفة ويطلق اسم العرفان والغنوصية Gnoticigme على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد وامتد عن طريق الافلاطونية المحدثة وفلاسفة الإسلام. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط١، بيروت، ص ٧٢.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢١٥.

وقد ظهرت كلمة(عرفان) عند المتصوفة الإسلاميين لتدل "على نوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب على صورة(كشف) أو (الهام) ومع إن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة"[1]. "لقد كان هناك لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتب بالحس أو بالعقل أو كليهما معا وبين معرفة تحصل بـ(الكشف) و(العيان) وهكذا نجد ذا النون المتوفي سنة ٢٤٥ هـ. يصنف المعرفة "على ثلاثة أنواع: الأولى "معرفة التوحيد وهي خاصة: بالعامة/والثانية" معرفة الحجة والبيان تلك الخاصة بالحكماء "والثالثة" معرفة صفات الوحدانية وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين"[2]. وينسب القشيري(٣٧٦-٤٦٥ هـ) إلى أبي علي الدقاق قوله "والناس إما أصحاب النقل والأثر وإما أرباب العقل والفكر، وشيوخ هذه الطائفة (الصوفية) ارتقوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود، فلهم من الحق سبحانه موجود. فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال"[3].

ويقول عابد الجابري قد وظف المتصوفة في التمييز بين درجات ثلاث في المعرفة البرهانية والبيانية والعرفانية ما ورد في القرآن الكريم من استعمال لكلمة(اليقين) مقرونة بكلمة(حق) في قوله تعالى: "إن هذا لهو حق اليقين– الواقعة /٩٥" ولكلمة (علم) في قوله تعالى: "كلا لو تعلمون علم اليقين" ثم كلمة(عين) في قوله تعالى: "ثم لترونها عين اليقين– التكاثر /٧". يقول القشيري موضحا هذا التمييز "فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان ينعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢١٥. وانظر كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعرف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٦٢، نقلا عن تذكرة الاولياء، ، ليدن، بريل ١٩٠٥ – ١٩٠٧، ج١، ص ١١١.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٥١، وانظر عبد الكريم بن هو ازن القشيري، الرسالة، بيروت، ص ١٨٠ – ١٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥٢، انظر القشيري، المرجع نفسه، ص ٤٤.

لأصحاب العلوم وحق اليقين لأصحاب المعارف"[1].

ويشير عابد الجابري في هذا الصدد إلى تقسيم الجنيد البغدادي(٢٩٨ هـ) التوحيد إلى: "توحيد المتكلمين وتوحيد الفلاسفة، وتوحيد العوام، ... وتوحيد الخواص الذي هو توحيد القلب والشهود" والرائد في هذا الجنيد[2].

وعلى أساس هذا التقسيم الذي يقيمه العرفانيون يرجع عابد الجابري إلى إن التمييز بين البرهان والعرفان قد عرف قبل الإسلام ويذكر عن "(امليخ) من بلدة كالخيس عنجر الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد وكان من ابرز الفلاسفة الشرقيين الذين ميزوا تمييزا واضحا بين المنهج الارسطي والمنهج الهرمسي فقد قال في كتاب موجه إلى تلميذ له: إذا طرحت مسالة فلسفية فإننا سنحكم فيها لك وفق نهج هرمس الذي استعمله أفلاطون وفيثاغورس في الماضي لضبط فلسفتهما"[3]. لذا يقول عابد الجابري "إن العرفان كان هو النظام المعرفي الذي ساد العصر الهلنستي) بمراحله الثلاث"[4]. "وهكذا فـ(العرفان) نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق"(مصر وسورية وفلسطين)[5]. وهكذا العرفان يعني الغنوص gnose والأصل اليوناني gnosis والعرفانيون gnostiques. لا يقتصرون على الادعاء بان معرفتهم بالحقيقة الدينية

---

(١) محمد عابد الجابري بنية العقل العربي ،ص٢٥٢- ٢٥٣.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٠٧، انظر ابو العلا عفيفي، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٥٩.

(٣) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٥٢ – ٢٥٣. حول (اميلخ) انظر يوسف حوراني، البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الآسيوي القديم، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٦.

(٤) الهلنستي، يطلق هذا الاسم على الحقبة التي امست فيها الثقافة اليونانية ملكا مشتركا بين جميع بلدان البحر الأبيض المتوسط، فمنذ وفاة الاسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويدا رويدا امتدادا من مصر وسورية ووصولا إلى روما وأسبانيا. انظر إميل برهيبة، تاريخ الفلسفة – الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، ط٢، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٤.

(٥) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٥٣.

أسمى من كل معرفة أخرى بل أنهم يطمحون إلى "التوفيق بين جميع الديانات والكشف عن مغزاها العميق بواسطة معرفة باطنية وكاملة لأمور الدين تلقن عن طريق التدريب وإعطاء القدوة"[1].

والعرفان والعرفانية ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام، كما عرفتها الديانات، التي تقوم أساسا على العرفان كالمانوية والمندائية[2]. وهذا يصل بعد تحليله الموروث القديم إلى تحديد وجود جانبين متميزين في الظاهرة العرفانية: الأول عن الموقف من العالم والثاني عن العرفان بوصفه نظرية لتفسير الكون والإنسان وميدانهما ومصيرهما[3]. والجانبان مترابطان العرفان بوصفه موقفا نتوجا للعرفان ويبدو العرفان بوصفه نظرية تأسيسا للعرفان بوصفه موقفا فان تاريخ الظاهرة العرفانية قد عرف تيارين متكاملين ولكن متمايزين. احدهما يهيمن فيه جانب الموقف موقفا فرديا ونفسيا فكريا وعمليا، يتلخص في رفض العالم وينشد الى الاتصال بالإله والدخول معه في نوع من الوحدة. وثانيهما يطغي فيه جانب التفسير والتأويل في محاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ إلى المعاد[4]. وبعد هذا التحليل يرجع عابد الجابري إلى هذين الجانبين ما يعرف من أراء المتصوفة الإسلاميين او نظريات الشيعة الأمامية

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، ص ٢٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٤. والامندائية ديانة عرفا نية ما تزال موجودة في العراق بواسط وكلمة منذايا معناها باللغة الأرامية العرفان بمعنى الغنوص انظر ايضا اسم (الصابئين) وهم يعرفون أنفسهم باسم (منذايي) وهي تعني بالآرامية (العارف) من الفعل (مدعا) اي عرف أو علم. والصابئين أي المغتسلة بالآرامية وكلمة (صبا) المندائية ومعناها الارتماس والاغتسال بالماء الجاري. فهي بمعنى يغطس ويتعمد، وكان المندائيون هؤلاء معرفيين غنصوين وهي يونانية معناها في الأصل المعرفة تعني إدراك كنه الأسرار الربانية وهي عند الصوفية باسم الكشف، انظر الليدي درا دور، الصابئة المندائيون، الكتاب الأول، ترجمة نعيم بدوي، غضبان رومي ، ط٢، بغداد، ١٩٨٧، ص ٨ – ٩.

(٣) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٥٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

والإسماعيلية والفلاسفة الباطنيين والاشراقيين[1]. إلا انه بعد هذا التحليل للتيارات العرفانية يخلص إلى وصف التيارات العرفانية في ثلاث صفات هي أولا: إن البنية ألام للمذاهب العرفانية تقوم على التعدد إلى درجة يصعب معها ان يجد في صفوف العرفانيين اثنين أو ثلاثة يقولون الشيء نفسه عن الموضوع نفسه والثاني هي الانتقائية والتلفيقية[2]. والأخذ من مختلف المذاهب الفلسفية والثالثة التداخل بين التيارات الفكرية[3]. وهنا يحدد رؤيته التي توضح طريقته إذ يقول لا نريد تفكيك الموروث القديم إلى أجزاء لا يصدر عن منهج تجزيئي[4]. ما نريد تحديده هو(نوعية النظام المعرفي الذي يؤسس الموروث القديم "ومدى حضوره داخل الثقافة العربية."[5] وهذا يعني تحديد الفضاء الابستمولوجي الذي يحكمه مثلما لا يعني بالضرورة إن يحكم كل تلك المعارف لكنه يحدد الأداة المنتجة لتلك الأفكار التي باستخدامها يتحقق إدراك العلاقات بين الأشياء وتحديد المواقع التي احتلها العقل المستقل[6]. وهكذا يقوم بتحليل العقل العربي المعاصر وتحديد الموروث القديم من خلال إمكانية الحفر في دوائر عديدة دون إن يجعل لأي منها بصورة مسبقة سلطة على الأخرى"[7]. وفي محاولته لدراسة هذا التأثير للعقل المستقل وبالتالي يكشف لنا التواريخ آلاتية: التاريخ ألركامي للملل والنحل الشهرستاني أو يتصف هذا أي (التاريخ ألركامي)

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، ص ٢٥٧ — ٢٥٨.

(٢) التلفيقية: التلفيق Synoretisme هوان تجمع بتحكم بين المعاني والآراء المختلفة حتى تؤلف منها مذهبا واحدا وهذه المعاني والآراء لا تبدو لك متفقة إلا لعدم تعلمك إدراك بواطنها.نزعة االتليق في القرن الثاني والرابع للميلاد ذهب أصحابها إلى إن جميع الديانات المقابلة للمسيحية تشترك في دعوتها إلى عبادة اله واحد كازيس اوميترا أو الشمس اوغيرها ثم ألف فرفوريوس من هذه النزعة نظرية فلسفية، انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط١، بيروت، ص ٣٣٧.

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٨٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٨٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٨٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٨٨.

(٧) المرجع نفسه، ص ١٨٨.

بتداخل الأزمنة الثقافية مشحونا بالآراء المنحولة[1]. ويوضح إن الفسلفية الحرائية تمثل "رأي الفلاسفة الأوائل تمييزا لهم عن فلسفة أرسطو" وكونها "غير مرتبطة بآراء الروحانيين من الصابئة(الهرمسية)"[2].

والثاني: التاريخ الرسمي "لا يهتم إلا بالطريق الذي سلكته الفلسفة من اليونان إلى روما وأوربا العصور الوسطى ثم أوربا الحديثة" ويتجاهل "الطريق الذي سلكته الفلسفة من أثينا إلى الشرق، خلال فتوحات الاسكندر المقدوني" حيث "يتجاهل الإسكندرية"[3]

الثالث: إما دراسات المستشرقين فتقوم على دراسة المدارس المسيحية السريانية ويحاول بعضها إن يلتمس لهذه المدارس تأثيرا في الإسلام، علم الكلام مثلا ولهذا يرى عابد الجابري إن هذه المدارس كانت منشغلة بتجديد العلاقة اللاهوتية والناسوتية في ذات السيد المسيح[4](عليه السلام). وعابد الجابري يحاول إن يتابع تيارين، الأول منهما هو الافلاطونية المحدثة، والثاني هو الهرمسية في محاولته البحث عن أصول العرفان الإسلامي.ويبدأ بمدينة افامية (ApAMES)[5]. بوصفها مرحلة أولى وقد "اشتهروا بالانتقائية والجمع بين الفلسفة الإغريقية وحكمة الشرق"[6]. وبعض "الدراسات المحكومة بالمركزية الأوربية"[7]. تتناول الهرمسية

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٤. الهرمسية Hermetism (١)يطلق اسم ا لهرمسية على جملة من النظريات التي يعتقد انها ترقى إلى كتب مصرية قديمة تسمى بكتب(طاط)المثلث بالعظمة. وفي الكتب اليونانية لا يعرف تاريخها ولا أصلها، وهرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان وسماه الافلاطونيون المحدثون هرمس المثلث العظمة.(٢)والهرمسية مرادفة للكيمياء السحرية، ويرجع الترادف بين اللفظين إلى إن أصحاب الكيمياء اليونانيين ينتسبون الى هرمس، ويعدونه معلمهم الأول.

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٦٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦٣.

(٥) افامية APAME: مركز بالغ الأهمية طيلة القرون الأولى للميلاد تقع إلى الجنوب من إنطاكية في شمال سورية.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٧) المركزية الأوربية: إن هذا المفهوم ظهر مع مشروع الحداثة الذي قدم نقد إلى كل العلوم=

بوصفها تيارا فكريا داخل الإمبراطورية الرومانية وتربطها بأفلاطون[1].، ومركزا لرجال الافلاطونية المحدثة كما مليوجوس ambliaue الذي حول الافلاطونية المحدثة إلى عرفان شرقي وذلك بقرائته لأفلاطون من منظور فيثاغورس مع اقتباس حكمة شرقية[2] واشهر من حقق هذا نومنيوس الافامي[3]. حيث أسس الفلاطونية المحدثة وتلتقي آراؤه مع الهرمسية في كثير من النقاط الأساسية إضافة إلى تأثيره في مدرسة الإسكندرية وفي أفلوطين بالذات لكونها مركزا يهوديا ومسيحيا على حد سواء. إما المرحلة الثانية فهي الإسكندرية حيث نمت المباحث الهرمسية بالإسكندرية التي كانت على صلة بمدينة افامية السورية ومن الإسكندرية انتقلت "كتبها وأساتذتها إلى إنطاكية في عهد عمر بن عبد العزيز (القرن الثامن الميلادي)" وقد كان لهذه المدينة اثر في بروز الهرمسية "في القرنين الثاني والثالث للميلاد"[4]. والهرمسية نسبة إلى هرمس المثلث بالحكمة "وكما هو شائع في المؤلفات العربية المثلث بالنبوة والحكمة والملك" وفي المصادر الأجنبية ترد كلمة العظيم ثلاث مرات—الملازمة لاسمه المميزة له باقي الهرمسية فيقال Hermes trismegiste. وفي الأصل اسم لأحد الآلهة اليونانية وقد طابقوا بينه وبين اله مصري

=الإنسانية والانثرولوجية حيث كانت تنطلق من مركزية معرفية تميل إلى العنصر الأوربي على حساب البقية.

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٩.

(٣) نومنيوس الافامي: مفكر ظهر في عهد (الانطونبين) اي الأباطرة الرومانيين الذين ملكوا بين ٩٦ و ١٩٢. وقد طالب نومنيوس بالاستقلال اللافلاطونية التي جعل بينها وبين موصلا صلة قربى، نظير ما كان فعل فيلون. ومعروف بنظريته في الآلهة الثلاثة: ففي الأعلى العقل الأول (او الخير في ذاته) خالق المعقولات قاطبة وتحته الإله الصانع خالق العالم الحسي، وأخيرا العالم الإله الثالث وهذا لا يزيد على إن يكون تأويلا لمحاورة (تيماوس). وكان يعتقد في وجود هاوس سماوي فوصف حركة النفوس فيه بين ذهاب وإياب. انظر إميل برهيبة، تاريخ الفلسفة —الفلسفة الهلنسية والرومانية، ص ٢٣٤.

(٤) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٧٤.

قديم هو الإله طوط كما طابق بعض اليهود بين هرمس طوط وبين النبي موسى[١].
وفي الأساطير اليونانية إن هرمس كان محتوما وكان احد أبناء الإله الأكبر زوس geus ونسبت له وظائف متقاربة مع الإله المصري كاختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والأوزان[٢]. وفي المصادر العربية التي قدمت(هرمس) على انه النبي (ادجريس) المذكور في القرآن وله وظائف مقاربة لما سبق كالكتابة والصنعة والتنجيم والسحر[٣]. وينقل عن فيستوجبير إن تلك المؤلفات تعود إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد كتبت في الإسكندرية جمعت بين جانبيها العلمي والتنجيم الكلداني والكيمياء الهرمسية التي هي مزيج من الكيمياء النظرية وفن صناعة الذهب المصري ويصل عابد الجابري إلى نتيجة مفادها إن هرمس اسم مستعار. ويرصد علامات أساسية تشكل بنية تقوم على مقومات أساسية هي:

١- "الإله المتعالي" الذي "لا تدركه العقول ولا الإبصار... منزه" عما "هو ناقص"[٤].

٢- "الإله الخالق الصانع" فهو "الذي خلق العالم" وهو الذي يتجلى فيه "أينما اتجه الإنسان ببصره وجده فكل شيء شاهد عليه". ويرجع عابد الجابري سبب وجود الإلهين ليعكس وجود تيارين دينيين.

٣- موقفهم من النفس. وهي الحلقة الموصلة بين الإله المنزه والعالم. وهي من اصل الهي لكونها(بنت الله)حسب حرفية بعض النصوص والله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك الجزء وهو فن الطبيعة إلهية أي النفس يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان[٥].

وطريق الخلاص الهرمسي يقوم على بذل مجهود قصد التطهير والتخلص من المادة والاندماج من جديد في العالم الإلهي انه التصوف الهرمسي الذي يؤكد عابد

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، ص ١٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٥.

(٣) المرجع نقسه، ص١٧٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

الجابري مطابقته للتصوف الإسلامي وحسب فيستوجبير : التصوف الهرمسي نوعان .

١- التصوف بالانتشار Mystique Parextraversion

٢- التصوف بالانكفاء Mystiquc Parentrovosion

١- التصوف الأول:

"يخرج الإنسان عن ذاته ليتحد بالله الذي يتصوره في هذه الحالة على انه كلية الوجود في الزمان والمكان فالإنسان هنا يذوب في الله (الفناء بالتعبير العربي الإسلامي)".

٢- التصوف الثاني :

"الله نفسه هو الذي يغزو النفس الإنسانية فيحل فيها ويتحول الإنسان حينئذ إلى كائن جديد وهذا بنظر عابد الجابري (يقابل الحلول في التصوف العربي الإسلامي"[١].

وهكذا يضع عابد الجابري التصوف بالانتشار ما يقابل في الإسلام القائلين بالاتحاد والفناء ووحدة الشهود. إما التصوف بالانكفاء فيقابل الحلول وهو ما يذكرنا بتصوف الحلاج[٢].

والمجال الثالث (وحدة الوجود) ويرجعها عابد الجابري إلى نظرية يونانية قديمة تتصور الكون على إن العالم الأرضي خاضعا لتأثير الكواكب الستة السيارة وبروجها على وفق مبدأ وحدة الكون وتوقف أجزائه بعضها على بعض وتأثير بعضها على بعض[٣]. وعلى أساس هذا التصور قام الأساس الابستمولوجي العلوم السرية الهرمسية مثل الكيمياء والتنجيم والتصوف(بنوعيه) فالتصوف "ليس سوى مظهر من مظاهر هذه النظرة الواحدية إلى الكون ونتيجة من نتائجها"[٤]. وعلى أساس ترابط

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، ص ١٧٨ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩ .

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، ص ١٨٠ .

(٤) المرجع نفسه، ص ١٨١ .

الأجزاء يقوم "تشبيه العالم بالإنسان والإنسان بعالم صغير"، "وما من طبيعة إلا وهي مقهورة بطبيعة أخرى". ومن اجل التطهر من الطبائع الدنيا يقوم بفعالية التطهير (الإكسير)[١]. فالتطهير يكشف "الترابط العضوي بين الكيمياء والتصوف"[٢].

ويرصد حضور الموروث القديم داخل الثقافة العربية الإسلامية بأن يكون على مستويين:

المستوى الأول – (العالم) "الذي يعاد إنتاجه بوسائل العلماء ويعتمد أساسا الخطاب المنظم المكتوب".

والمستوى الثاني – (العامي) "الذي يعاد إنتاجه بوسائل غير علمية، وسائل العامة) التي تعتمد أساسا الحكاية والنقل الشفهي"[٣].

إن هذا التأثير ينطلق من مركز عالم (الإسكندرية وإنطاكية) إلى المراكز البعيدة حيث تكون قد ضعفت طاقته داخل الجزيرة مثل مكة ويثرب وبالتالي ستروج فيها الثقافة العامية[٤]. ويضرب مثلا على ما كان عليه المفسرون "الأوائل للقران الذي اعتمدوا النقل والرواية والاستعانة في تفاسيرهم بالموروث من الفكر

---

(١) الإكسير: حيث وحد العرفانيون بين الإكسير الذي يحول المعادن إلى ذهب والتطهر الذي يحول النفوس المغمورة في المادة إلى نفوس قدسية ربانية، انظر شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق: الأب اغناطيوس عبدة خليفة اليوسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩، ص ٥١ – ٥٤. وانظر ما يقوله في المقدمة،. ظهر في المشرق (جابر ابن حيان) كبير السحرة في هذه الحلة فتصفح كتب القوم واستخرج الصناعة وغاص في زبدتها واستخرجها ووضع فيها من التأليف واكثر الكلام فيها وفي صناعة السيمياء لأنها من توابعها لان إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى إنما يكون بالقوة النفسية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر. وجاء بعده (مسلمة بن احمد المجريطي) إمام أهل الأندلس في التعالم والسخريات فجمع كتبهم في كتاب (غاية الحكيم) ولم يكتب في هذا العلم بعده. ابن خلدون، المقدمة، ط٧، بيروت، ١٩٨٩، ص ٤٩٧. و محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٨٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٣) المرجع نفسه، ١٨٨ و ١٨٩.

(٤) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، ص ١٨٩.

اليهودي "في وقت كان اليهود" مثلهم لا يعرفون... الا ما تعرفه العامة"[1]. هنا يعتمد عابد الجابري على المدرسة الانتشارية التاريخية... إذ يعتمد المماثلة في رصد انتشار الأفكار الهرمسية من المركز الإسكندرية إلى الإطراف البعيدة حيث الجزيرة مثل الحجر الذي يرمى في البحيرة فكلما ابتعدت الدوائر ضعفت، على هذا الأساس في المركز الثقافي – الإسكندرية المعرفة (الهرمسية) منتظمة تعتمد قواعد تميزها، إما في الأطراف البعيدة فتحولت إلى معرفة شفاهية عامية.

عندما يرصد انتشار الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية، يؤكد انه لم يجد دراسات مهمة في هذا المجال بل بعض الدراسات قد هيمنت عليها صفة الأخذ بجرد الأسماء والرسائل

لذا فهو يقدم دراسة تكوينية يرصد بها انتشار الهرمسية، فيرى إن انتشار الهرمسية في صورتها العامية ضمن المناطق التي اسلم أهلها من مصر إلى فارس يرجع إلى "المركب الجيولوجي" من الموروث القديم[2].أي الأثر الباقي من الهرمسية التي كانت منتشرة في هذه المناطق قبل الإسلام فتركت أثرا فيها.

ويرصد أسباب أخرى لانتشار الهرمسية هي:

- انتشار الهرمسية جاء مع مشروع الترجمة لخالد بن يزيد[3]
- واهتمام جابر بن حيان بالكيمياء الهرمسية، ورفضه للعقل وإقراره إن الطريق الوحيد إلى معرفة (القديم – الله) هو طريق الكشف[4].
- انتشار التنجيم بفعل اهتمام الخليفة العباسي المنصور الذي قرب المنجمين[5].
- استحسان الطيب الرازي لمذهب الثنوية أبراهمة في أبطال النبوة[6].

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩٤.

(٤) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٩٥.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

(٦) الثنوية Dualisme: فرقة تقول بالهين اثنين " اله الخير، اله الشر، قالوا انا نجد في العالم خيرا وشرا والواحد لا يكون خيرا وشرا بالضرورة فكل من الخير والشر فاعل إذن على حدة،=

- وفي التصوف مع الكرخي(٢٠٠هـ.)[١].
- وفي مجال علم الكلام لدى الفرق الرافضة التي كان مركزها الكوفة وهي: البيانية نسبة إلى البيان بن سمعان المتوفي ١١٩ هـ.)[٢]. – وراء المغيرة البجلي أو العجلي (المقتول ١١٩ هـ.)[٣].
- وأراء "الخطابية (نسبة إلى أبي الخطاب بن أبي زينب)" .

حتى يخلص إلى القول بأنه ليس من الغريب إن تكون الشيعة أول من تهرمس في الإسلام والإسلام عرف الهرمسية قبل ان يعرف قياس أرسطو كما يقول هنري كوربان[٤]: ويرصد هذا التأثير في رسائل إخوان الصفا إذ يتابع العلامات الدالة على أصولها الهرمسية إن الرسائل مدونة هرمسية كاملة[٥]. فهي تحليل إلى مثلث الحكمة والى انماثاديموس وتبنيها لنظرية الإله المتعالي ولنظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون والطبيعة الإلهية للنفس البشرية ووجوب تدريبها بالزهد وهذه مقولات هرمسية تبدو في نفيها للقياس[٦]. وأخذها بالمبدأ الهرمسي مبدأ تشبيه العالم بالإنسان فالعالم إنسان كبير لأنه جسم واحد يجمع الإله وإطباق سماوية وله نفس واحدة سارية في جميع أجزاء جسمه[٧].

إما الإسماعيلية فيرى عابد الجابري أنها مرت بمرحلتين الأولى غير واضحة لأنها كانت في "دور الستر" والمرحلة الثانية واضحة "لدى الداعي الإسماعيلي احمد حميد

=وفاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة، والمجوس منهم ذهبوا إلى إن فاعل الخير هو (يزدان) وفاعل الشر هو (اهرمن) ثم ذهبوا إلى عبادة النار، لأنها عندهم أساس الحياة، واصل الوجود. جميل صليبا، ج١، ص ٣٨٠، وانظر زهير الكرمي الثنوية في التفكير.

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٠١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠٢.

(٦) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢- ٣..

(٧) المرجع نفسه، ص ٢٠٤.

الدين الكرماني" (المتوفي ٤١١ هـ) في كتابه (راحة العقل)[١].

إما في مجال التصوف فانع يبحث عن مرجعيات لهذا التصوف في التصوف الهرمسي، بل عن التطابق بين التصوف الهرمسي والخليقة لـ(تنظيرات) المتصوفة الإسلاميين إذ يرى الكلام في التوحيد والنفس وطبيعتها ومصدرها ومصيرهما، أراء هرمسية تماما كما هو لدى الجنيد أبي القاسم محمد (توفي ٢٩٧هـ) ولدى الحلاج في ديوانه (الطواسين) بقوله "أنا الحق" وهي عبارة هرمسية وفي ديوانه أبيات كثيرة تؤكد حلول الله في الإنسان بالصورة التي رأيناها في الأدبيات الهرمسية[٢].

والنتيجة التي يتوصل إليها عابد الجابري، هي حضور (العقل المستقل) في دائرة الثقافة الإسلامية عن طريق الترابط بين علم الكيمياء والتجيم والتصوف حيث حدث توظيف واسع للفلسفة الهرمسية وانتقل الفلاسفة الإسماعيليون بالخطاب القرآني عن طريق التأويل الباطني من مجال تداولي على مجال تداولي أخر[٣]. وهنا يضع تقسيما للعرفان بوصفه موقفا يختلف عن العرفان بوصفه نظرية فهو بوصفه موقفا كما هو لدى المتصوفة عامة وأصحاب الأحوال خاصة. وبوصفه نظرية يتمثل في عرفان الشيعة عامة والإسماعيليين خاصة. وهذا التمييز ليس مطلقا مع ذلك[٤]. يؤكد إن التأويل العرفاني هو تضمين[٥]. وليس استنباطا ولا كشفا أي تضمين

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٠٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٧ - ٢٠٨. وانظر ديوان الحلاج، تحقيق: كامل الشيبي.

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢١٣.

(٤) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٧١.

(٥) تضمين: التضمن (Implication) تمن احتواه واستمل عليه والتضمين عند مناطقة العرب احد دلالات اللفظ على المعنى، لان دلالة الألفاظ على المعاني تكون من ثلاثة وجوب : أولا – دلالة المطابقة (Adegution) وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له، مثل دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، والثاني- دلالة التضمين (Implicatyion) وهي دلالة اللفظ على جزء من أجزاء المعنى المطابق له، كدلالة الإنسان على الحيوان وحده، أو على الناطق وحده. والثالث – دلالة اللزوم (Inherence) والاستنتاج وهي إن يدل اللفظ على ما يطابقه من المعنى ثم ذلك المعنى يلزمه فانك..... لا تستطيع إن تتصور الأول دون الثاني. جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ص ٣٧٢. لكن إن ما يريد الجابري إن يقصد بـ(التضمن) هو وجود معنى جاهز=

اللفظ القرآني أفكارا مستقلة من الموروث القديم السابق على الإسلام[1]. حتى يخلص إلى القول: إنه لا جديد مائة في المائة!" ففكرة (المقامات) الصوفية لتتحد (مثلا) نجد أصلها في فكرة (المعراج) الهرمسي حيث تصعد النفس الى السماء العليا لتحد بالإله المتعالي"[2]. "وهذه المقاربة بين فكرة المقامات الصوفية وفكرة المعراج الهرمسي والإسماعيلي، هي مقاربة على صعيد المعنى والمضمون" فالعلاقة بين العرفان في الإسلام والعرفان في العصور السابقة على ظهور الإسلام علاقة وطيدة ومباشرة ليس فقط على مستوى الموقف والنظرية بل أيضا على مستوى المصطلحات. وهذا واضح في المنهج الذي يجمع الاثنين في المماثلة والتناظر.

=مسبقا تضمنيه على النص القرآني. أي تجعل القرآن يتضمن من خلال التأويل الباطني قارن بين هذا ومفهوم والتأويل لدى هنري كوربان إذ يقول التأويل انه عودة إلى الأصل، إلى المعنى الحقيقي إعادة الشيء إلى أصله فالذي يمارس التأويل إذن هو شخص يحيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي ويعيدها إلى حقيبتها. انظر هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مردة وآخرين، ط١، بيروت، ١٩٦٦، ص ٥٢.

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العرب، ص ٣٧٢.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٧٣.

المبحث الثاني

المنهج والرؤية العرفانية

يحدد عابد الجابري الاتجاهات العرفانية الكبرى التي لا تعد ثلاثة اتجاهات هي:

- O الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي، ويمثله في الإسلام التصوف العقلي الذي عند الفارابي في نظرية السعادة وابن سينا في فلسفته المشرقية.
- O الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف ألعرفاني كمعاناة المتصوفة أصحاب الأحوال والشطح في الإسلام.
- O الاتجاه الثالث– الذي يغلب فيه السرد الأسطوري ونجده لدى فلاسفة الإسماعيليين المتصوفة الباطنيين وهذا ما يقصده عابد الجابري بالعرفان بإبعاد ثلاثة ويرجع عابد الجابري ظهور التأويل ألعرفاني إلى وجود معاني عر فانية كالباطن والظاهر "مستعملة في النصوص الدينية بصورة بيانية (مفتوحة) بدون تحديد دقيق لمعانيها"[1]. إذ شغل البيانيون أنفسهم، بالتقابل بين التفسير والتأويل الذي وسعه العرفانيون، فربطوا التفسير بالظاهر بمستوى الدلالة اللغوية التي طابقوا بينها وبين الظاهر، والتأويل بالباطن بمستوى الدلالة الاشارية أو الرمزية التي طابقوا بينها وبين الباطن بالمعنى ألعرفاني للكلمة[2].

ويعرض لهذا التأويل من خلال الزوج الابستمولوجي (الظاهر/الباطن) الذي

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٧٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

يحتمل في الحقل المعرفي ألعرفاني داخل الإسلام دورا بارزا يماثل الزوج الابستمولوجي (اللفظ/المعنى) في الحقل المعرفي البياني فالعرفانيون يميزون بين الشريعة والحقيقة واضعين هذه الأخيرة في مقام أسمى هو تمييز على صعيد تأويل خطاب الشريعة الإسلامية إلى ثلاثة مستويات:

O مستوى تأويل الخطاب، ومستوى إنتاج الخطاب، ومستوى التنظيم السياسي والطائفي ألطرقي. وبما إن بحثه يتناول الجانب المعرفي دون غيره لذا نراه ينهج إلى إجمال القول "إن الزوج ظاهر/باطن قد وظف على صعيد تأويل الخطاب الديني في الإسلام في مستويات ثلاثة: مستوى سياسي مباشر، مستوى إيديولوجي مذهبي، ومستوى ديني ميتافيزيقي". "فالمستوى الأول ينحو بالتأويل منحى تشخيصيا بمعنى إن الألفاظ[1]. في هذه الآية "والحديث النبوي" تصرف مباشر إلى أشخاص معينين مثل تأويل بعض رجال الشيعة لقوله تعالى: "مرج البحرين يلتقيان. بينهما برزخ لا يبغيان. فبأي ألاء ربكما تكذبان. يخرج منهما اللؤلو والمرجان – الرحمن ١٩- ٢٢" لقد أولوا(البحرين) على أنهما (علي بن أبي طالب)، (وفاطمة) زوجته بنت النبي. ولولوا (البرزخ) على انه النبي محمد(صلي الله عليه وسلم) بمعنى انه جسر يصل بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته. وأولوا (اللؤلووالمرجان) على أنهما الحسن والحسين أبناء علي وفاطمة"[2]. وهذا السياسي المباشر الذي يصرف معاني عبارات بعض الابات وألفاظها إلى أشخاص معينين والذي نجده عند الشعبة"[3].

المستوى الثاني "من التأويل السياسي غير المباهر يصرف معاني الآيات لا إلى أشخاص بالذات بل إلى أصول المذهب... الإيديولوجية التنظيمية. وهذا ما نجده عند الإسماعيلية"[4]. ومن تاويلاتهم صرف: "معنى الآيات هذه المرة إلى فلسفتهم الدينية

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، ص ٢٨١

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨١، انظر مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة، ص

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

الهرمسية يقول إخوان الصفا تأويلهم لأية النور: "الله نور السماوات والأرض" مثل نوره: يعني العقل الكلي. كمشكاة : يعني به النفس الكلية المنبعثة منه، المضيئة بنور العقل الكلي – كما تضيء المشكاة بنور المصباح المشرق بنور الله...". هكذا نفس التأويل الذي أول الآية الأولى نفس الإلية في التأويل كانت قد صرفت معنى الآية الأولى إلى أشخاص معينين من خلال تأويلهم تأويلا شيعيا باطنيا نرى ذات الإلية صرفت معنى الآية الثانية إلى تصورات ميتافيزيقية من خلال تأويلا باطنيا[1].

وهنا يقيم مقارنة بين البيان والعرفان من حيث التفسير:

فالتفسير البياني: يتناول الألفاظ والتأويل يتناول المعنى العام المعنى المجازي "واشتراطهم في نقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى أخر مجازي يحتمل وجود قرينة أو دليل" غير مسموح به إلا بقرينة[2].

إما التأويل ألعرفاني فالحقيقة ذات ظرفية تخص الشخص وتستمد صدقها من قراره واختباره في ذلك الوقت والعلاقة بينهما وبين المناسبة التي تثيرها ليست علاقة ضرورية.

وعندما يقيم مقارنة بين إشكاليتين الأولى بيانية هي إشكالية اللفظ والمعنى حيث الاتجاه من اللفظ إلى المعنى بالمقابل الإشكالية[3]. العرفانية(التأويل ألعرفاني)يكون الاتجاه بالعكس من المعنى إلى اللفظ والنتيجة إن التأويل ألعرفاني تضمين يتحرر من قيد القرينة التي تلزم في التأويل البياني وبالتالي فالتأويل العرفاني يكون بدون جسر وواسطة[4].

ويصل إلى إن الآلية الذهنية للعرفان تقوم على القاعدة الابستمولوجية آلاتية (النظير يذكر بالنظير) هي المماثلة (Analogie) – القياس ألعرفاني، التي "تقوم على المشابهة بين بنيتين أو أكثر تتكون كل منها من عنصرين وتنبني العلاقة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨٣. وانظر بواسطة الجابري إخوان الصفا، الرسالة الجامعة لإخوان الصفا وخلان الوفاء، ج٢، ص ٢٩٣.

(٢) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص ٢٧٣ – ٢٧٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩١.

بينهما على الصورة آلاتية:

أ ج هـ ك
– – م – – – م – – – م – ...الخ بمعنى إن(أ)بالنسبة لـ(ب)مثل(ج)بالنسبة
ب د و ل

(ب) مثل (ج) بالنسبة لـ (د) ومثل (ه) بالنسبة لـ (و) فالعلاقة قائمة على (النظير يذكر بالنظير) بنيتان البنية (الأصل) والبنية (الفرع)[1]. فالنظير هنا (البنية يذكر بالنظير (البنية الأصل) وبالتالي يعمد الى المطابقة بين البنيتين على أساس إن عناصر البنية الفرع هي رموز لعناصر البنية الأصل معتمدا في ذلك لا على علاقة المشابهة بين عناصر البنيتين وهي علاقة غير موجودة وإنما يعتمد في ذلك على المشابهة في العلاقة وليس على علاقة المشابهة[2].. تقوم على " تعدد الدلالة للكلمة الواحدة ويقيم على أساس هذا التعدد أنواعا من المماثلات والمطابقات (مثل) تفسير القشيري (وأتموا الحج والعمرة لله – البقرة /١٩٦ " إتمام الحج على لسان العلم (البيان، الشرع) القيام بأركانه وسننه ... على لسان الإشارة (العرفان) الحج هو القصد، فقصد إلى بيت الحق (الكعبة) وقصد الحق (الله) فالأول حج العوام والثاني حج الخواص "فمن يحج بنفسه يطوف ويسعى ثم يحلق، فكذلك حينما "يحج بقلبه فإحرامه يعقد صحيح على قصد صريح ثم يتجرد عن لباس مخالفاته وشهواته ... وإمساكه عن متابعة خطوطه"[3].. ولدى فلاسفة الإسماعيلية الذين يمارسون (منهج المماثلة) من خلال نظريتهم في المثل والمثول، بين عناصر عالم الدين (الصنعة النبوية) الهيكل التنظيمي لمدينتهم الفاضلة وبين عناصر عالم الإبداع أو (الصنعة العملية من العقل الأول حتى العقل العاشر[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٥. هنا يوظف معنى مطبان تحليل شام بيريلنيان (المماثلة في حدود الموضوع).

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي،ص ٣٠٦. انظر القشيري، لطائف الإشارات،ج١،ص ١٦٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠٧. انظر احمد حميد الدين الكرماني، راحة العقول، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٤٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٨.

إما المنهج فيقوم على الأسس الآتية

١- "إن الموجودات في العالم السفلي من أجسام متحركة ونفوس الأولياء والتابعين لهم وما انزل الله من الكتاب والأحكام، كل ذلك مؤسس أمره "على مثال ما سبق عليها في الوجود من العالم"، بمعنى انتظام الطبيعة في الأرض ونظام الدين يماثل ويحاكي ويطابق نظام عالم السماء الذي له الأسبقية في الوجود".

٢- "إن الموجودات في العالم العلوي وكل" ما غاب عن الحواس "يجب تصوره واعتقاده على" أمثاله من قانون الشريعة واصل الخلق "أي يجب تصور ترتيبه ونظامه وعدد الموجودات فيه، وبالتالي بنيته، على أساس المماثلة والمطابقة مع نظام وترتيب" قانون الدين واصل الخلق".

٣- "إن الأوامر والشرائع التي توافق وتماثل في ترتيبها ونظامها خلق الله تعالى"، أي نظام الموجودات وترتيبها، هي أوامر وشرائع صحيحة. إما الأوامر والشرائع التي لا يوافق نظامها نظام الموجودات فهي غير صحيحة.(وبما إن العقيدة الإسماعيلية هي وحدها التي شيد نظامها وترتيبها على مثال نظام الوجود فهي وحدها الصحيحة)

٤- "إما الذي يوجب هذه المماثلة بين العالم العلوي أو العقول السماوية وبين عالم الدين أو التنظيم الإسماعيلي ويجعل كائنين ونظام هذا مثالا، وكائنات ونظام ذاك ممثولات، فهو إن النبي في رأيهم "سلك.. في التعليم والدلالة على الموجودات... مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه لكونه ميزانا للمعالم الإلهية، على صيغة موازنة مطابقة للخلق ....".

"إما تطبيق المنهج فيمكن التمييز فيه بين مستويين: المستوى الأول يخص إقامة المماثلة بين الموجودات بعضها مع بعض، وبين العالم كانسان كبير، والإنسان كعالم صغير، حسب المبدأ الهرمسي المعروف"[1].

إما المستوى الثاني: فهو يتحقق المماثلة بين الحدود السفلية للهيكل التنظيمي

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣١٠ – ٣١١. وانظر نفس المؤلف، تكوين العقل العربي، ص ١٨٢.

السياسية(بوصفه أصلا) والحدود العلوية (بوصفها فرعا) وذلك هو قانون المماثلة "فلقد جاء قانون المماثلة عندهم قانونا دائريا يجعل النهاية تلتقي مع البداية باستمرار"[1].

"إما عند المتصوفة: فينطلق المتصوفة "من إن الله لا يوصف" "فهو هوية مطلقة وتلك هي فكرة (الإله المتعالي) الهرمسية وذلك هو التوحيد عند العرفانيين عموما . فالله عندهم (احد) ولا يقولون (واحد) لان(الواحد) يستدعي (الاثنين) وهما معا يستدعيان (الثلاثة)... وإذاً فرتبة الله عندهم هي (الاحدية)، وهي نوع من (الوحدة) لا توصف ولا يعبر عنها ... فإذا رمزنا إليها بـ(س) كانت الصيغة الرياضية التي تعبر عن بنية فكرة الله عندهم كما يلي س\ صفر ومعناها احد بدون صفات. ومعلوم في الرياضيات إن العلاقة س\ صفر تساوي اللانهائية. إما منطلقه الثاني فهو اعتقاده الجازم بان الاتصال بالله ممكن وان الطريق إلى ذلك هو التحرر من كلما يشده إلى عالم الحس "متى يصل إلى "هوية مطلقة " أي ذاتا بدون صفات، حالة تصبح معها بنية فكرته عن نفسه في صورة ١\صفر التي تساوي اللانهاية .. فتتراءى فكرته عن الله القائمة على الاحدية وبنية فكرته عن نفسه القائمة على الاحدية كذلك فيطابق بين البنيتين و(يشطح) ويصبح (أنا الله) فيقول بالاتحاد إذا كانت بنية فكرته عن أحدية الله أقوى عنده أو بـ(الحلول) حلول الله فيه، إذا كانت بنية فكرته عن احديه هي الأقوى عنده" انه عبارة عن رصد للممكنات والفرضيات[2].

والنتيجة التي يتوصل إليها عابد الجابري هي إن المماثلة بوصفها منهجا عرفانا يعتمد "المشابهة في العلاقة وليس علاقة المشابهة "بوصفها " آلية ذهنية قوامها (النظير يذكر بالنظير)" والقياس بالشاهد لدى المتكلمين متخذا "أحيانا صورة قياس يعتمد المشابهة في العلاقة، ولكنه حتى في هذه الحالة يكون الهدف منه هو إثبات المخالفة وليس إقامة المطابقة[3]".

فالمماثلة هي عملية ذهنية متعددة الصور والإشكال مختلفة المراتب والدرجات

---

(١) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، ص ٣١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٤ – ٣١٥.

(٣) المرجع نفسه ، ص ٣١٣.

فالمماثلة تتخذ صورة تشبية أو شكل تمثيل أو صورة قياس فقهي أو نحوي أو استدلال بالشاهد على الغائب، وقد تتخذ مظهر صور وأشكال أو مماثلة وجدانية ذاتية صوفية تكتسي طابع الخفاء والباطنية والواقع إن الأمر يتعلق هنا بوجود مناسبة بين شيئين أو أشياء من قبيل المناسبات المعتبرة في العلوم السرية السحرية التي لا تقوم بالضرورة على المشابهة وإنما يكون فيها احد المتماثلين مناظرا أو رمزا له أو يحمل إثارة[1]. لكن المماثلة بمجرد ما تكف عن ان تكون مساواة باطنية تبدأ في التدهور وهذا أمر ينطبق أكثر على المماثلة العرفانية مما يجعلها "أدنى درجات الفعالية العقلية"[2]– وبالتالي يتوصل إلى وصف "الكشف العرفاني" على انه "ليس شيئا فوق العقل، كما يدعي العرفانيون، بل لا برقى حتى إلى مستوى البرهان"[3].

وهنا يؤكد إن "العرفان يلغي العقل... ومن حق العقل ان يدافع عن نفسه" وهذا يتم "بتحليله تحليلا عقليا يكشف حقيقة إليته منهجا ورؤية"[4].

ثم يشير إلى صفة أخرى للعرفان هي أسطورية العرفان ويقول انه ليس ضد الأسطورة بوصفها نمطا من أنماط التصور له منطق خاص ولكمن هو ضد التوظيف الديني حيث يقدمها العرفان على أنها حقيقة[5].

---

(١) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٣٧٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٧٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٧٨ - ٣٧٩٠.

نقد موقف الجابري
من العرفان وتحليله

يقدم عابد الجابري إحكامه التي هي اقرب ما تكون إلى إحكام القيمة إذ يقول إن النظام ألعرفاني يلغي الاستبصار بالعقل "والموقف ألعرفاني" موقف سحري : يلغي العالم ليجعل من (أنا) العارف الحقيقة الوحيدة "إن النظرية العرفانية ذات رؤية سحرية في الصميم أنها تخلق كل شيء يريده العارف من لا شيء"[١]

اذ ينظر عابد الجابري من خلال أفق تطوري يعتمد الترتيب الأتي في التطور الحضاري:

سحر ← أسطورة ← فلسفة ← عقل علم

فالسحر ينظر إليه من خلال أفق فرضية تعود إلى فريزر[٢]. التي تقول بأسبقية السحر على الدين في تاريخ الجنس البشري وهي فرضية لاقت الاستحسان عند فرويد[٣]. في كتابه (الطوطم والتابو) وعند دوركهايم ويونغ إذ إن الإنسان البدائي يؤمن بالسحر لأنه يقوم بتحليل عقلي خاطىء انطلاقا من المعطيات الحسية، وهي فرضية رفضها الاساسيون(الانثرويولوجيون) الذين جاؤوا من بعد[٤]. إذ يرى شتراوس ان السحر

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٧٩.

(٢) جيمس فريزر، باحث فيعلم الأساطير والانثرولوجيا له كتاب (الغصن الذهبي) وقد ترجم منه ادونيس اوتموز ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، ط٢، بيروت، ١٩٨٢.

(٣) فرويد محلل نفسي نمساوي له عدت كتب منها (الطوطم والقابو) و (موسى والتوحيد) واكد الجانب اللاشعوري.

(٤) تركي علي ربيعو، صراع المعقول واللامعقول، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٣، بيروت، ص ٧.

والعلم نسقان معرفيان متوازيان، لكنهما غير متساويين من حيث النتائج إذ إن التوازي وليس التقابل هو الذي ينتج لها فهم السحر. ويقول شتراوس إن العقلية السحرية اقرب إلى الظل الذي يسبق صاحبه فهو بمعنى من المعاني تام مثله، لا يقل اكتمالا وتماسكا، في لا ماديته، عن الكائن المنسجم الذي بتقدمه ليس إلا والعقلية السحرية ليس بداية أو استهلالا أو تخطيطا أوليا أو جزءا من كل لم يتحقق بعد، إنها تشكل نظاما جيد التمفصل فعوضا عن إن نضع السحر في مقابل العلم يكون من الأفضل إن نضعهما متوازيين الواحد بإزاء الأخر بوصفهما صيغتين من صيغ المعرفة لا مجال إن العلم يحقق نجاحا لكن من حيث نوع العمليات الذهنية التي يفترضها كل منها والتي لا تختلف في طبيعتها بقدر ما تختلف تبعا لأنماط الظاهرات التي تنطبق عليها[1]

إما الأسطورة فقد عدها عابد الجابري الأساس لنظام العرفان وطالب بإسقاط العرفان وإعادة تأسيس البيان العربي الإسلامي. وهذا الإسقاط يأخذ منحى أيديولوجيا ويذهب (مرسيا الياد) إلى القول انه منذ أكثر من نصف قرن اسس العلماء الغربيون لدراسة الأسطورة منظورا يختلف اختلافا بينا عن منظور القرن التاسع عسر الذي وجد تأثيره على عابد الجابري عبر ماركس الذي يقول إن كل الميثولوجيات تقوم بإخضاع قوى الطبيعة وبالسيطرة عليها وتكيفها في الخيال وبواسطته، حيث بشر بزوالها وانتصار التقدم[2]. والتي أثرت في ماكس موار إذ يرى إن الأسطورة مرض من إمراض اللغة في (قراءات في اصل الدين) وتناميه وبشر بزوال الأساطير والدين إمام التقدم التقني إن زمن الدين قد ولى وان الأيمان وهم أو مرض طفولي وانه قد تم الاكتشاف أخيرا بان الآلهة لم تكن إلا من اختراع البشر وأنها فقدت رصيدها[3]. هذا القول يختلف مع الدراسات الحديثة التي ترى في الأسطورة مفهوما يماثل مفهوما في المجتمعات البدائية حيث كانت الأسطورة تدل على تاريخ

---

(١) كلود ليفي شتراوس، مقالات في الاناسة، نقلها د.حسن قبسي، ط١ بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٩.

(٢) تركي علي ربيعو، صرع المعقول واللامعقول، ص ١٦٤. انظر كارل ماركس، نصوص حول إشكالية الإنتاج ما قبل الراسمالية، ص ١٥٨، ترجمة: لجنة بأشراف صادق جلال العظم ومراجعته، ط٢، بيروت، ١٩٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٤.

حقيقي ونموذجا يحتذي وقصة حافلة بالمعنى ينظر إليها بأعلى درجات الاعتبار لما تتصف به من قدسية ويقدم التعريف الأتي للأسطورة، الأسطورة تروي تاريخا مقدسا تروي حدثا جرى في الزمن البدائي الزمن الخيالي، وهو زمن البدايات حيث تحكي كيفية مجيء حقيقة ما إلى الوجود. يفصل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين إن تكون هذه الحقيقة كلية الكون أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعا من نبات أو مسلكا يسلكه الإنسان مادامت هي سرد لحكاية الخلق[1].

وقد ظهرت نظريتان لتفسير الأسطورة:

الأولى – هي إلا يغيريمية – نسبة إلى الفيلسوف الذي اخترعها (ايغيمير) اذ لاقت نجاحا لدى العقلانيين على الرغم من الصعوبات التي تثيرها.

الثانية – وهي الأقل واقعية فقد أكدت إن الأساطير هي الرد الشعبي على الوحي الإلهي فإذا أمكن فك فعاليتها أصبح الكشف عن سر العالم ميسورا إن هذه النظرية تجد من يؤيدها وخصوصا من بين المختصين في الأساطير المصرية ولهذا قاموا بتحليل الأساطير من كل اصل ممكن واضعين إياها في نظام معقد وضعوه تحت حماية اله المعرفة هرمس أصبحت هذه النظرية باسم الهرمسية فان أسطورة (إيزيس) على سبيل المثال هي حكاية الخلق ومنها استنتجوا نظرية طبيعية وما وراء الطبيعة عن الكون. وقد اتبع المحدثون المسار نفسه وهم غالبا ما يقرون بالمبدأ الأساسي للهرمسية هو إن الأسطورة رمز الحقيقة المجردة وقناعها إله ينبغي للمفسر إن يكشفها وهذا ما سار عليه ماكس مولر ومدرسته في العثور في أسماء الآلهة الإغريقية والهندية دليلا على إن رمزيتهم طبيعية كانت محاولته محكومة بالفشل منذ البداية[2].

وقد كانت هذه الطريقة تعاني الفشل باعتمادها التأويل الرمزي وإهمالها الواقع

---

(١) مرسياالياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياط، ط١، دمشق، ١٩٨٧، ص ١٠.

(٢) بي. غريمان، الإنسان والأسطورة، ترجمة: فاضل السعدوني، مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد، ص ١٩.

الاجتماعي إذ للأسطورة وظيفة تعبر عن الأيمان وتعززه وتصون الأخلاق وتنطوي على قوانين عملية وللحفاظ على الإنسان[1]. وكون الأسطورة تاريخا مقدسا يعني الربط بين الأسطورة والمقدس وبصورة أدق علاقة الإنسان بالقدسي وتفجراه في الزمان والمكان فهل يجوز الاحتكام إلى التجربة الأوربية وحدها كمثال يحتذي في علاقتها بالمقدس وسعيها إلى محاصرة الإله وموته كما أعلن نيتشه وهذا تؤكده عقلانية القرن التاسع عشر التي عرضنا لها وهي مخالفة لعقلانية الثلث الأخير من القرن العشرين والإنجازات الحديثة في العلوم الإنسانية فالأسطورة لدى شتراوس موجودة ضمن اللغة وورائها في آن معا[2]. وان التفكير الأسطوري ملازم للعقل البشري فما من عقل إلا ويضرب بجذوره في الوهم وما من فكر إلا ويحمل اثر الخرافة وما متعلم إلا ويتصل بمعتقد إيماني[3]. فالتفكير الأسطوري لا يتعارض والعقل التحليلي إذ انه يعتمد عليه الفكر الوضعي وانه يختلف عنه في العمق اختلافا طفيفا إذ الفرق يكمن في طبيعة الأشياء التي تجري عليها العمليات الذهنية أكثر مما يكمن في نوعية هذه العمليات إذ المنطق نفسه يشتغل في الفكر الأسطوري اشتغاله في الفكر العلمي وان الإنسان كان على الدوام يفكر بالطريقة الجيدة نفسها[4]. فاهتمام شتراوس ينصب على الطبيعة اللاواعية للظاهرة الجماعية في سعيه لاكتشاف الأسس التي تصوغ الفكر وتشكله وتمتلك مصداقية عامة بالنسبة للعقل البشري فالفرق بين البدائي والمتحضر يكمن في الممارسة الحضارية التي تلقيناها في مجتمعاتنا[5].

---

(١) بروتيسلان ماليتوفسكي، الأسطورة من علم الاجتماع البدائي، ترجمة: سعيد احمد الحكيم، مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد، العدد ١٩، ص ٤٦.

(٢) تركي علي ربيعو، صراع المعقول، ص ١٦٣ . انظر شتراوس، بينة الأسطورة، ص ٦٦.

(٣) علي حرب، التأويل و الحقيقة، ط١، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٤٥.

(٤) تركي عليربيعو، صراع المعقول واللامعقول، ص ١٦٣. انظر مرسيا الياد، رمز العطش والأساطير، ص ١٩٠- ١٩١.

(٥) ادموند ليتش، بنية الأسطورة عند شتراوس، ترجمة: ناصر حلاوي، مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد، العدد١٩، ص ٦٥.

فالنشاط العقلي في النهاية تمحيص المعقول من اللامعقول، وبالتالي فالتأويل الذي قدمه عابد الجابري للعقل ألعرفاني واتهامه إياه بالأسطوري تحليل يفقد جذوره العلمية الرصينة ويعد سوى قول يندرج في أقوال العقلانية المادية فقط.

إما على مستوى المنهج: الذي هو القياس ألعرفاني يمكن إجمال انتقادات (عابد الجابري) في ثلاث نقاط هي:

أولا- إن المماثلة العرفانية مجردة من القرينة .

ثانيا – إن المماثلة العرفانية منزلقة إلى المطابقة .

ثالثا- إن المماثلة العرفانية متدنية العقلانية[1].

أولا - إن المماثلة مجردة من القرينة :

ويفهم عابد الجابري القرينة هنا بمعنى تقوم مقام العلة أو الحد الأوسط. وهذا ظاهر البطلان لأنها تدل على عنصر وجه الشبه أو وجه المماثلة العرفانية لا تشترك في ذكر وجه الشبه بل تقتضي إن يطوى هذا الوجه ويترك أمر استنباطه للمخاطب إذ ألعرفاني غير مطالب بإيراده. والقرينة إذ أخذناها اصطلاحا فهي مجموعة العناصر السياقية والمقالية التي تصاحب التعبير والتي يعول على المخاطب في إدراكها والاستدلال منها على مراد المتكلم[2].والقرينة بهذا المعنى لا تخلو المماثلة العرفانية منها على خلاف مما ادعى عابد الجابري وهذا الادعاء يعود إما إلى التقويل أو إلى التناقض، فالتقويل إذ اعتمد نص ابن عربي حيث ميز بين العلم والفهم وان عرف جميع مدلولاتها لاصطلاحية إلا انه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال فالذي يفهم مراده بها الذي أدى للفهم. ومن لم يعلم ذلك فما فهم فكان المتكلم ما أوصل إليه شيئا في كلامه ذلك أي إن مقصود ابن عربي هو إن المتكلم الذي يعرف معاني اللفظ لا يدل به إلا على المعنى الذي تقتضيه القرينة[3].وهذا عكس ما يريد

---

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط١، الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص ٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٧.

(٣)طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط١، الدار البيضاء، ١٩٩٤\، ص ٥٧ – ٥٨.

عابد الجابري ففي الوقت الذي انكرها سابقا فانه يعود ليؤكدها بقوله القياس ألعرفاني يمارس المماثلة الحرة التي لا تتقيد بأية قرينة مسبقة مما يجعل العلاقة بين الأصل وما يراد استنباطه منه علاقة غير محددة الاتجاه وان الالتجاء إلى المقاصد والحقائق لا يختلف فيه اثنان إذ ليست القرينة في اصطلاح البلاغيين ولا في استعمال الناطقين سوى المقاصد والحقائق المشتركة ذاتها.

ثانيا – إن المماثلة العرفانية منزلقة إلى المطابقة :

وهذا الكلام له ما يرده ويكشف مراميه في سببين:

أ- الإشارة الصوفية والعبارة العلمية. رايهما يميل إلى التطابق "إن مفاهيمهم وعباراتهم (أي العرفانيين) لا يجوز حملها على المعاني الاصطلاحية إذ تتميز هذه الألفاظ فيكونها تحمل على معان متقلبة بتقلب أحوالهم الوجدانية فهي إشارات أي مجاز، إن طرفي المجاز غير متناظرين فان الاستدلال بمعنى المطابقة لا يأخذ العرفانيون به إذ المطابقة تتناظر ولا تتغاير مجالاتها وهي"[1]. عكس مجاز العرفانيين الذي يقوم على التقارير أي هو غير التناظر.

ب- إما الأمر الثاني فيتعلق بملائمة المماثلة الجانحة إلى المطابقة للعبارة العلمية إذ المماثلة العلمية تجنح إلى مطابقة درجة اجتهادها في تجاوز المماثلة الجانحة إلى المخالفة فكلما اقترنت من البرهان كانت المماثلة اقرب إلى المطابقة وكلما ابتعدت كانت المماثلة اقرب إلى المخالفة[2]. أي العبارات العلمية تجنح إلى المطابقة وليس إلى المخالفة إذ الاستدلال بالمماثلة لا ينتقل إلى المطابقة إلا مع العبارة لدلالتها على الحقيقة إما الإشارة الصوفية فلا تترك أبدا وصفها المجازي وهو وحده الموجب للمخالفة وهذا يقلب ويرد على اتهام عابد الجابري.

---

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦١.

ثالثا – التدني العقلاني للمماثلة العرفانية :

في نظر عابد الجابري العقلانية المماثلة العرفانية التي هي النظير يذكر بالنظير ولكن مع (المطابقة بين النظيرين)[1]. ومع (ممارستها بصورة ابتدائية بغير تنظير ولا تنهيج)[2] فأنها (تعكس أدنى درجات العقل)[3]. معتمدا على ما جاء عند (بلانشه) في الموضوع، لكن هذا الحكم منقوض بوجوه متعددة ومنها[4].

أولا – سوء التصور في نصوص المماثلة :

إذ انه صرف كلام (بلانشه) عن مقصوده ففي الوقت الذي قسمها بلانشه إلى:

١- التناسب العددي.

٢- والمماثلة بمعنى التمثيل.

٣- المماثلة الشعرية مفصولة عن سياقها. قال بلانشه بالبيت هذه المعاني الثلاثة لوكانت متميزة فيما بينها تميزا واضحا. لكنا وجدنا طريقا يسيرا في التعرف عليها. لكن هذه المعاني يرتبط بعضها ببعض عن طريق صورا أخرى متوسطة للمماثلة.

لكن الجابري اخذ هذا التقسيم على مستوى القطع التناسبي العددي – بالبرهان والتمثيل – بالبيان والمماثلة الشعرية خاصة بالعرفان

لكن بلانشه لم يقصد هذا بل سرعان ما اعتذر على هذا التقسيم ورأى فيه مخالفة لواقع المماثلة[5].

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣١٥.

(٤) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، دراسة قدمها في مؤتمر تنعقد في الأردن، ص ٦٢.

(٥) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص ٦٣.

ثانيا –فساد التصور لبنية المماثلة:

أ- إن المماثلة العرفانية لا تختلف عن المماثلة البيانية وما ادعاه من انها خالية من القرينة على أفادته بالقرينة مع (الجامع) و(العلة)[1]. وهذا قول مردود لان القرينة ليست هي (الجامع) ثم إن المماثلة العرفانية تشتمل على الجامع وان بقى مطويا في الحديث طالبا للمغايرة وتذكيرا بها.

ب- وهذه المغايرة "لا تفارق المماثلة الاشارية أي المتماثلة العرفانية وهذا يكفي لان تخرج هذه المماثلة من إن تكون دالة على أدنى درجة في العقلانية[2].

ج- يتابع بلانشه في الاقراربان المماثلة فعل عقلي خصب وأنها وسيلة للاكتشاف في الرياضيات والطبيعيات والعلوم الإنسانية كالمماثلة بين الضوء والصوت وبين الكهرباء والمغناطيس، لذا فان المماثلة العرفانية لا تخلو من جامع مع انها تستفيد من هذه الخصوبة وهذه الوظيفة الاكتشافية.

د- ويستند إلى برليمان مع عدم مراعاة السياق الذي يصوره للمماثلة من بناء نظريته الجديدة في البلاغة وادخل البيان مبسطا الكلام في أصناف الآليات الدلالية والاستدلالية التي تؤسس المجال البياني في مقابل ما يؤسس مجال المنطق والبرهان.

وهذا أوقع الجابري في:

١- النزول بالمماثلة من مرتبة البيان الى مرتبة العرفان مع الإخلال بمقصود بيريليمان إذ لا تمييز عنده بينهما فكل من اشتعل بالمماثلة يعد بيانا.

٢- مع صرف الخصوبة والثراء اللذين تستحقهما هذه الإلية في نظر نيريليمان إلى الاستدلال ألبرهاني (أي التناسب العددي).

٣- إن البنية الصورية المضمرة للمماثلة بنية مركبة ويكفي للتدليل على ذلك

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٣٢٢.

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص ٦٣.

إن ترجع إلى الاستدلال بالمثال الوارد عند أرسطو الذي أشار إليه بلانشه وجعله عابد الجابري مساويا للقياس الفقهي وتعريف أرسطو له هو الأتي: (الاستدلال بالمثال هو الاستدلال الذي يحمل فيه الحد الأكبر على الحد الأوسط بطريق احد الحدود الشبيهة بالحد الأصغر للتحليلات الأولى[١]).

يريد خطاب عابد الجابري إن يكون فلسفيا بل داخلا في إطار الابستمولوجيا ونازلا منزلة البرهان ولما كان الخطاب ألبرهاني لا يعد مثال المماثلة في نظره إلا في صورة التناسب العددي او قل المساواة بين النسب لزم ان تكون التعابير التمثيلية التي احتواها خطابه الفلسفي اقرب إلى علاقات التناسب العددي غيرها من أصناف المماثلة[٢]، ثم انه استنجد بآراء وأفكار سايم نير يليمان بهذه الفئة من المناطقة وفلاسفة اللغة المعاصرين لا ترى أفضلية ما (للبرهان) إلى حد القول بأنه ليس استدلالا طبيعيا لان هذا الأخير يتخذ دوما صورة خطاب استعاري يستند إلى مفهوم (الشاهد) و(الشبه) وهو أقوى الاستدلالات وأتمها وعليه، فالقياس إليه احتجاجاته الرئيسية تتحكم في بناء الخطاب الطبيعي. و(المحسنات) البلاغية والبيانية ليست محسنات، بل هي عمليات أساس، ويحملون أرسطو تبعات إحداث مراتبية مزعومة بين ألوان الخطاب، وهي مراتبية أساسها القول بان الانتقال من الاحتجاج إلى البرهان، يوازي الانتقال من الالتباس الى اليقين، وترسيخ مسلمة مفادها ان البرهان أسمى درجات اليقين. بينما الحقيقة، حسب بيريلمان والجماعة إن البرهان احتجاج مموه والانتصار له لا يعني انتصارا للحقيقة، بل هو اختيار وموقف، انه تمسك بأدنى درجات اليقين، ذلك إن البرهان، حتى في(أعلى) صوره، في المنطق الرياضيات، لا يقدم لنا سوى يقين مصطنع، لان المقدمات التي ينطلق منها ليست بديهية، بل اقناعية لا مكان للبداهة فيها.

مقاصد هذه الفئة معارضة تمام المعارضة لمقاصد عابد الجابري، بل تنطوي على نقد صريح للأطروحة التي يدافع عنها ويرمي في تأسيسه للاستجاد بها لأنها

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص ٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٧.

تمكنه من وسائل تساعد على تأكيد وإبراز البنية التمثيلية والقياسية (للكشف) الصوفي والباطني، غير انه في الوقت الذي تحاول فيه تلك الفئة إثبات إن تلك البنية هي أساس كل استدلال احتجاجي وطبيعي وأنها قاسم مشترك وان البرهان نفسه لا يفلت منها، بل (يكتبها) يلجأ عابد الجابري إلى أرائها تلك لإثبات التقاء (العرفان) و(البيان) واشتراكهما في الآلية نفسها مما يجعلها أدنى واقل من الاستدلال ألبرهاني الذي هو أقوى وأتم.

منهج واحد لإثبات أطروحتين متباينتين ومتعارضتين. والسبب في هذا التباين او التعارض هو إن المنهج في حالته الأصلية مع تلك الفئة، بقي منسجما والهدف الذي يخدمه، والرؤية التي يكرسها، إما مع عابد الجابري، فانه تحول إلى مجرد أداة اجتثت من تربتها وعزلت عن سياستها[١].

وبعد هذا فان إحكام عابد الجابري تعكس مماثلة بيانية وعرفانية وممكن إن نجدها في مقولة (الحضارة الإسلامية حضارة فقه، كما إن الحضارة اليونانية حضارة فلسفة)[٢].

فهذه المماثلة بين حضارتين مماثلة ذات صفة بيانية تشبيهية وهناك مماثلة تعكس مماثلة أخرى ذات طابع عرفاني إذ يقول (فالطبيعة رملية، وحبات منفصلة مستقلة وكل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة منفصلة والعلاقة التي تربطها هي علاقات المجاورة لا التداخل وهذا يصدق على النبات والحيوان نفسه في الصحراء يبدو كل شي بمفرده)[٣].

هذا ما توصلنا له في ردنا على نقد الجابري على العرفان منهجا ورؤية.

---

(١) سالم يفوت، بينة العقل العربي، مجلة فكر عربي معاصر، بيروت، ص ٧١.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٦.

(٣) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٤٥ – ٢٤٦.

المحتويات

الباب الثاني

هذا الكتاب يتحديث عن بداية الخطاب الصوفي في الإسلام ومن ثم تأصيل شمولي للتصوف وأبرز رجاله ثم عن علاقته بالعرفان.

كما تناول مدرسة الاشراق في حديث معمق عن السهروردي في جانب من جوانب بحثه الإشراقي.

وأيضاً تمركز فيه الحديث عن عَلم كبير من أعلام التصوف هو عبد القادر الجيلاني.

كما تضمن دراسة عن التصوف الفلسفي عند ابن سينا من خلال المعرفة وصولا إلى المعرفة الحدسية.

ودراسة العرفان الشيعي النظري عند جوادي املي ثم التطرق إلى النقد الذي قدمه محمد عابد الجابري للعرفان.





تموز للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق/ جوال: 0963944628570
Email: akramaleshi@gmail.com